

N^o D'ORDRE
16.

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX — FACULTÉ DES LETTRES

FÉNELON

ET

LA MYSTIQUE DU PUR AMOUR

Thèse principale pour le doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux

PAR

GABRIEL JOPPIN

28 MAI 1938

GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS,
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXXVIII

FÉNELON

ET

LA MYSTIQUE DU PUR AMOUR



Digitized by the Internet Archive
in 2026

N^o D'ORDRE

16.

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX — FACULTÉ DES LETTRES

FÉNELON

ET

LA MYSTIQUE DU PUR AMOUR

Thèse principale pour le doctorat ès lettres

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux

PAR

GABRIEL JOPPIN

GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS,
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXXVIII



INTRODUCTION

Le 12 mars 1699, après un long et retentissant procès, le Souverain Pontife Innocent XII signait le bref *Cum alias*. Il y condamnait 23 propositions concernant le pur amour de Dieu. Le décret pontifical clôturait le débat qui, dans l'histoire, porte le nom de *Querelle du Quiétisme*.

La controverse en elle-même relevait uniquement de la théologie et de la mystique. En vertu de sa mission doctrinale, l'Église rejetait la thèse de Fénelon. S'autorisant de la doctrine des Saints, celui-ci avait cru pouvoir affirmer l'existence d'un état d'amour pur. Et de ce principe il avait tiré des conclusions en opposition avec l'enseignement et la pratique de l'Église.

Rome ayant parlé, la cause était définitivement jugée. Jamais personne n'entendit réhabiliter la doctrine proscrite. Pourtant, cette *Querelle du Quiétisme* n'entrait pas dans l'histoire comme un épisode classé sur lequel il n'y a plus à revenir. Sans doute, le procès doctrinal n'était pas à reprendre. Mais restait à instruire celui des deux adversaires principaux. Les deux grands prélats qui s'étaient affrontés dans ce duel âpre et passionné avaient donné à ce débat un intérêt qui dépassait celui d'une simple discussion théologique. Condamné en un auteur obscur, l'amour pur, bien qu'il soulevât le grand problème de la charité, n'eût sans doute intéressé que les théologiens et les spécialistes. Mais parce qu'il dressait l'un contre l'autre Bossuet et Fénelon, il provoquait la curiosité de ceux qui, sans cela, s'en fussent volontiers désintéressés. Tout comme, quelque quarante ans plus tôt, Pascal et les Jansénistes à propos du problème de la grâce, Bossuet et Fénelon partageaient le public cultivé de leur temps. Il y eut des partisans et des adversaires du pur amour.

Beaucoup de contemporains que touchaient peu les discussions abstraites y virent un simple conflit entre deux hommes de génie. Bon nombre de ceux qui furent mêlés au débat en firent une question de personnes.

Il ne faut donc pas s'étonner que l'histoire se soit surtout attachée au côté extérieur du procès. Non pas qu'elle oubliât la doctrine en cause. Mais les historiens l'exposaient moins en elle-même que pour mettre en lumière le caractère des deux personnages. Ils s'évertuaient, par de subtiles analyses, à trouver des affinités psychologiques entre les prélats et leur doctrine respective. Il se trouvait que tout prêtait à ces rapprochements. L'amour pur, dans ce qu'il avait de généreux, d'exceptionnel, de séduisant, et aussi d'un peu chimérique, s'harmonisait avec la nature foncièrement pieuse de Fénelon, avec son caractère aristocratique, distant et épris de perfection. Plus réaliste, le solide bourguignon qu'était Bossuet regimbait de tout son sens pratique contre ce qui lui semblait sortir de l'enseignement commun. L'un était plus mystique et intuitif, l'autre davantage théologien et homme de la tradition.

Mais cette méthode présentait un écueil : celui de faire avant tout œuvre de psychologue. Le grand problème théologique, qui était l'âme du conflit, risquait d'être indûment relégué au second plan, ou, chose plus grave encore, d'être déformé et jugé à travers les sympathies et les antipathies personnelles.

Et en effet, selon que la faveur allait à Bossuet ou à Fénelon, l'amour pur devenait une hérésie tendant à la ruine de toute la spiritualité, ou une erreur bénigne qu'on avait grossie pour les besoins de la cause.

Les exemples qui illustrent cette méthode ne manquent pas. L'on pourrait citer entre autres, s'il avait quelque valeur, M. Davin¹ qui écrivait à une époque où il était de bon ton de dénigrer Bossuet. Il tombait dans le vulgaire pamphlet, et M. Salembier y voyait à juste titre une « étroitesse malveillante, ou un enfantillage inconvenant² ».

Deux auteurs, d'un mérite inégal il est vrai, mais dont les travaux sur la question resteront un monument, illustrent bien cette méthode.

En 1894, paraissait sous la signature d'un professeur de Sorbonne un volumineux ouvrage, en deux tomes, intitulé *Fénelon et Bossuet*³. M. Crouslé n'y faisait pas mystère de son ardente sympathie pour

¹ V. DAVIN, *Études critiques sur Bossuet*, Paris, Arthur Savaète, 1904.

² *Revue de Lille*, mai 1904, t. XXII, p. 587.

³ L. CROUSLÉ, *Fénelon et Bossuet*, 2 vol., Paris, 1894.

Bossuet. Personne ne songe à lui en faire grief. Son culte pour son héros l'établissait dans un état d'admiration enthousiaste. Il l'excusait partout, envers et contre tout, même là où il n'était pas excusable. Tant pis pour Fénelon. Il présentait ce dernier avec une malveillance évidente, qu'il essayait en vain de dissimuler sous des airs d'impartialité. Fénelon certes, ne fût-ce que par le simple fait qu'il était homme, avait ses petits côtés. M. Crouslé s'y arrêtaient complaisamment. Quant à ses qualités exceptionnelles qui crevaient les yeux, il ne pouvait, sans se faire tort, les passer sous silence. Mais il dosait son admiration, laissant entendre qu'on avait exagéré. Dans ces conditions, faut-il s'étonner que l'amour pur ait été rejeté d'avance par un homme, qui, par surcroît, n'était pas du tout théologien, ce dont on s'aperçoit au premier coup d'œil ? Cela n'empêche nullement la réelle valeur documentaire de l'ouvrage. Mais le livre prenait trop l'allure d'un panégyrique.

C'est donc avec raison que M. H. Bremond, dans son *Apologie de Fénelon*, parue en 1910, mettait à nu le vice de forme de l'ouvrage de M. Crouslé ¹. Mais, à son tour, n'était-il pas un exemple du même parti-pris ? Dès cette époque, il préparait ce qu'il appelait, en 1933, la révision du vieux procès « Bossuet-Fénelon ». De son propre aveu, le tome XI de son *Histoire du sentiment religieux en France*, paru très peu de temps avant sa mort, était une sorte d'introduction à cette révision ². En effet, il y écrivait :

« Qui a suivi d'un peu près le duel entre Sirmond et Camus n'a plus grand'chose à apprendre sur le duel entre Bossuet et Fénelon. »

Or, la première querelle (1639-1643) ayant consacré la victoire du pur amour, pourquoi cinquante ans plus tard la même doctrine encourait-elle la condamnation de l'Église ?

L'auteur, à bon droit certes, excellait à mettre en relief les qualités uniques de Fénelon. Mais, malgré ses nombreuses protestations de sympathie pour Bossuet, il ne parvient pas à donner le change et à convaincre de son équité. Il suffit de le lire. Tous ses écrits étaient déjà, à leur façon, la révision de ce procès où Fénelon apparaissait comme une victime.

¹ Déjà en 1910, M. H. BREMOND publiait dans les *Annales de Philosophie chrétienne* des articles intitulés « *Pro Fenelone* ».

² Il reprenait à peu près textuellement un livre publié auparavant, *La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII*, dans les *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 22. Paris, 1932.

Mettre surtout l'accent sur le conflit entre les personnes, c'était fausser le sens de la querelle qui était, au premier chef, un débat dogmatique. Lorsqu'on a examiné leurs positions et fait justice de leurs griefs mutuels, tout n'est pas terminé, tant s'en faut. C'est que le problème qui les divisait les dépassait singulièrement.

Par delà les personnes, s'entre-choquaient des « questions de foi toujours inaccommodables ». C'étaient deux conceptions de la vie chrétienne qui s'affrontaient. Le débat, en s'envenimant, a eu beau dégénérer en rivalité de personnes, il ne cessa pas pour autant de résumer le conflit entre deux tendances chrétiennes. « Ce qui sépare Fénelon et Bossuet, écrit M. Brunschvicg, au delà de la théologie même qui a une substance identique pour l'un et pour l'autre, c'est la conception du rapport entre le catholicisme et la religion » (Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, t. I, p. 220). Fénelon, estime le même auteur, était le « commentateur rationaliste » de l'expérience, surtout de celle qu'il avait puisée chez M^{me} Guyon. Par contre, Bossuet met au centre quelque chose « qui est donné du dehors pour soutenir l'armature de la foi et assurer, avec le gouvernement des âmes, leur communion dans le Christ, c'est la tradition de l'Église » (*Ibid.* p. 219). Et c'est ce qui permet de voir dans cette lutte autre chose qu'un épisode infiniment regrettable. Quand on a taxé Fénelon d'esprit chimérique et entêté, ne voulant jamais avoir tort, quand on a insisté avec complaisance ou ironie sur ses relations avec M^{me} Guyon, le problème reste intact. Il ne suffit pas non plus de reprocher à Bossuet son incompréhension et sa dureté, d'étaler les indélicatesses de sa *Relation sur le Quiétisme*. Il y avait plus. L'enjeu dépassait de beaucoup les désagréments et l'humiliation d'une condamnation possible. La discussion était grosse de répercussions dogmatiques et pratiques.

« Si l'on étudie la Querelle du Quiétisme, remarque M. A. Chérel, la comprendra-t-on bien, en y voyant surtout une série d'admirables pamphlets ? Et ne vaut-il pas mieux, n'est-il pas plus juste, de chercher les causes de l'animosité des adversaires dans des « questions de foi toujours inaccommodables selon l'expression de Bossuet ¹ ? » Et il estime que le livre des *Maximes des Saints* « peut, sans trop

¹ A. CHÉREL, *Fénelon : Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, édit. critique, Paris, 1911, p. 2.

d'inexactitude, passer pour le résumé d'un immense effort de pensée religieuse ¹ ».

« Effort de pensée religieuse », en effet, car la question qui les divisait, les deux évêques ne l'avaient fait naître ni l'un ni l'autre. Sans compter qu'elle est une de celles que pose toujours le problème de la perfection chrétienne, tout le xvii^e siècle l'avait mise, en quelque sorte, à l'ordre du jour.

Qu'y a-t-il au fond de toutes les luttes religieuses du xvii^e siècle, que ce soit l'attritionnisme et le contritionnisme, le jansénisme et le quiétisme, sinon la question de la charité ?

Quelle est l'essence de la charité ? Comment faut-il entendre dans la pratique le précepte divin : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces » ? Quelle est sa place dans l'activité humaine ? Est-elle obligatoire au point de devoir commander sous peine de péché tous les actes des chrétiens ? Point de milieu entre la charité parfaite et la cupidité vicieuse, affirmaient Baius et, après lui, tous les héritiers de sa théologie. La faute originelle a radicalement vicié la nature humaine. Tous les actes faits en dehors de la charité sont des péchés.

Pareil pessimisme aboutissait, dans le Jansénisme, à tout accorder à la grâce, rien à l'effort de l'homme. C'était pratiquement nier la collaboration humaine dans l'économie du salut. Le Quiétisme en tirait la conclusion logique quand il plaçait la parfaite passivité à la base de sa spiritualité. Si bien que le Jansénisme et le Quiétisme qui, par ailleurs, manifestaient des divergences si radicales, se rencontraient sur un point essentiel.

Fénelon transposait le débat sur un autre terrain. Il ne partageait pas le pessimisme janséniste sur la nature humaine. Loin de déclarer vicieuse toute activité humaine, il exigeait la collaboration dans l'œuvre du salut. Il admettait une activité qui était bonne en elle-même et méritoire pour le ciel. Entre charité théologique et cupidité vicieuse, il faisait place à un amour naturel. Mais, se plaçant au point de vue de la perfection, il rejetait tout amour de soi comme incompatible avec la haute sainteté. Il reprenait l'opposition entre l'amour de Dieu et l'amour de soi, ce dernier entendu au sens le plus large. En elle-même, la question était grave. Elle soulevait le problème de l'espérance théologique. Et c'est autour de

¹ *Ibid.*

ce point que se cristallisera le plus clair de la lutte. En effet, si l'acte de charité impliquait le désintéressement, si cette charité, érigée en état habituel, devenait synonyme de perfection du christianisme, qu'advenait-il de l'espérance ? N'en venait-on pas à déclarer nécessairement imparfaite une vertu théologique ?

Sur cette question se greffera celle de la collaboration de l'âme avec Dieu dans l'œuvre de la sanctification.

Il n'en faut pas davantage pour montrer à quel point le débat dépassait ceux qui y furent mêlés. C'est le restreindre que de l'envisager trop exclusivement, ou même principalement, sous la forme d'un épisode regrettable qui devait son importance au fait d'avoir dressé l'un contre l'autre les deux plus grands prélats de la fin du xvii^e siècle.

Il n'est pas question pour nous de reprendre dans toute leur complexité les diverses phases de la querelle. Tout en restant dans le cadre historique, nous nous proposons d'étudier en lui-même le grand problème chrétien qui se posait et qui, lui, est de tous les temps.

Nous suivrons donc à travers le xvii^e siècle l'évolution de l'amour pur afin de situer aussi exactement que possible le sujet tel qu'il se présentait devant Fénelon et Bossuet.

Puis, analysant les documents de la querelle, nous les confronterons avec l'histoire de la spiritualité et avec la théologie.

Nous suivrons enfin l'amour pur devant le tribunal de l'Église jusqu'à sa condamnation par le bref pontifical.

PREMIERE PARTIE

HISTOIRE ET ÉVOLUTION DE L'AMOUR PUR AU XVII^e SIÈCLE

CHAPITRE I

LE COURANT SPIRITUEL AU DÉBUT DU XVII^e SIÈCLE

1. L'OPPOSITION ENTRE L'AMOUR DE DIEU ET L'AMOUR DE SOI.

Dans son ensemble, la spiritualité française du xvii^e siècle est dominée par l'idée augustinienne de l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Elle n'en réinventait pas la formule. Elle n'avait même pas à l'imposer, comme après un long oubli. Il lui suffisait d'exploiter, en l'amplifiant, l'héritage qui lui était transmis.

En effet, il n'est pas difficile de découvrir, s'exerçant sur le xvii^e siècle, un mouvement très accusé vers ce qui, par exagération et déviation, deviendra l'amour pur. Abandon, anéantissement, mort à soi, néant de la créature, formaient d'une manière ou d'une autre la base doctrinale des principaux auteurs dont s'inspire, de préférence, la spiritualité du xvii^e siècle. Il suffit de citer quelques noms illustres.

Les nombreuses éditions des écrits de sainte Catherine de Gênes témoignent assez de la vénération dont chez nous cette sainte fut l'objet. Or, le pivot de sa doctrine, c'est l'anéantissement de soi en vue de la transformation en Dieu par l'amour pur. Tout cela était affirmé en termes d'une audace rarement dépassée. De même *l'Abrégé de la Perfection*, qui laissa tant de traces dans la littérature spirituelle du grand siècle, insistait d'une façon singulièrement énergique sur le dépouillement total de soi pour adhérer pleinement à Dieu.

A leur tour, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix mettaient l'accent sur l'oubli total de soi au service de Dieu. La grande réformatrice du Carmel est le plus bel exemple vivant du parfait désintéressement qui fut tant à la mode avec Fénelon. Pour saint Jean de la Croix, il se plaisait à opposer le « Tout » de Dieu et le « Rien » de la créature. C'est au point que ses compatriotes l'appelaient le docteur du « Rien ».

Ceux que l'on désigne sous le nom de mystiques du Nord : Ruysbroeck, Taulère, Harphius, le Bx Suso jouissaient dans la France du XVII^e siècle d'une faveur dont nous avons peine à nous faire une idée aujourd'hui. Or, le fond même de leur enseignement peut se résumer dans cette phrase de Tauler :

« Si tu sors complètement de toi-même, Dieu entrera tout entier ; autant tu sors, autant il entre, ni plus, ni moins ¹. »

Comment mieux travailler à cette transformation en Dieu que par l'anéantissement personnel !

« En effet, il n'est pas possible, disait Harphius, que deux êtres puissent devenir de tous points un seul, à moins que l'un d'eux ne soit complètement annihilé ². »

C'est cette spiritualité, accusant déjà en termes si forts l'opposition entre l'amour de Dieu et l'amour de soi, que reprend le XVII^e siècle au point d'en faire sa doctrine caractéristique. Rien de plus légitime. Lorsque saint Augustin parlait « d'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi », lorsque les grands mystiques insistaient sur la mort à soi, ils ne faisaient que reprendre les paroles de l'Évangile : « Celui qui perdra son âme, c'est celui-là qui la sauvera. » Ils traduisaient, en termes très expressifs, la lutte nécessaire entre la chair et l'esprit, entre les tendances égoïstes de l'homme et les exigences du service divin. Car, pour eux, amour de soi opposé à amour de Dieu exprimait avant tout la préférence accordée à la créature sur Dieu.

Par ailleurs, il est certain que la perfection d'une âme est en proportion de la vie divine en elle. Plus elle est transformée, plus elle est sainte. C'est dire que tout ce qui est humain doit disparaître.

¹ *Sermon pour la fête de Noël*, I, n° 4, Trad. THÉRY... I, p. 270. Paris, 1927.

² *Theologia mystica*, Liv. II, part. III, chap. xxxiii. « Non est possibile quod duo totaliter secundum omnem modum possint unum fieri, nisi unum penitus annihiletur. »

Il fallait pourtant procéder avec nuance. Dès lors qu'on parlait d'opposition entre amour de Dieu et amour de soi pour engager l'âme dans la voie du renoncement, il n'y avait rien à craindre. L'abnégation est le plus clair de l'enseignement du Christ ; et elle doit se trouver nécessairement à la base de toute vraie perfection.

Mais les expressions qui servaient alors à traduire cette abnégation nécessaire, il fallait les employer avec circonspection. A bon droit certes, les auteurs parlaient d'abandon total, d'annihilation, d'anéantissement. Pourtant, il importait grandement de ne pas oublier que c'étaient des métaphores.

« Cette mort dont parlent les vrais mystiques, dit le P. Gratry, ce n'est pas l'anéantissement de notre âme ou de ses facultés », mais « l'anéantissement de l'égoïsme qui la resserre dans d'étroites limites ¹. »

C'est dans ce sens que les auteurs les moins suspects d'illuminisme du xvii^e siècle l'employaient couramment, un saint François de Sales par exemple. Et jamais Bossuet, aussi peu disposé que possible à favoriser tout ce qui sentait la nouveauté, n'a condamné les mots de « néant » et d'« anéantissement » ². Lui-même enseigne que la « vraie simplicité » consiste à « vivre dans une continuelle mort ». Et combien de fois n'insiste-t-il pas sur le « néant de la créature » opposé au « tout de Dieu » ! Il prend soin de faire remarquer que ce qu'il condamne, ce sont les pernicieuses significations que quelques-uns donnent au mot de « mort » et d'« anéantissement » ³.

Malheureusement, le pessimisme qu'il professait quant à la nature humaine inclinait le xvii^e siècle à donner un sens littéral aux expressions employées par les spirituels. Tout en effet y contribuait à accuser jusqu'à l'extrême l'opposition entre Dieu et l'homme. Au nom de la théologie, le Jansénisme déclarait notre nature radicalement viciée par le péché originel, et découvrait, dans tout acte humain, fait en dehors de la grâce, une faute formelle. A l'optimisme encourageant de saint François de Sales, qui, au début de ce même siècle, écrivait que nous naissons enclins à l'amour de Dieu, « auquel notre inclination naturelle nous

¹ P. GRATRY, *De la Connaissance de Dieu*, t. II, p. 52, 5^e édition, Paris, 1856.

² *Manière courte et facile de faire oraison*, dans Bossuet, *maître d'oraison*, par le P. CAUSSADE, édit. de H. BREMOND, Paris 1931, p. 246.

³ BOSSUET, *États d'oraison*, 1^{er} Traité, Livre III. N^o III.

pousse »¹, Pascal et bien d'autres ripostaient : « Nous naissons contraires à l'amour de Dieu. »

Le pessimisme, nous le retrouvons chez les auteurs les moins suspects, chez le cardinal de Bérulle par exemple, pour qui l'âme est « la plus vile et inutile créature de toutes, voire la poussière, la boue, et l'aposthume »². Et l'un de ses disciples exige la mort entière de nous-mêmes afin que, ce qu'il y a d'opposé à Dieu en nous étant détruit, son Esprit s'y établisse³. Le successeur immédiat de Bérulle à la tête de l'oratoire, M. de Condren, renchérisait encore ; pour lui, l'anéantissement de la créature était plus qu'une simple métaphore. M. Olier, pour sa part, se plaisait à opposer en l'homme la vie de la chair et celle de l'esprit, et il s'exprimait en termes singulièrement hardis, déclarant que dans son état actuel l'homme doit être maudit, persécuté, car la foi « nous enseigne que nous ne sommes que néant et péché »⁴.

Pour bien replacer dans son contexte historique l'amour pur qui est justement à base d'abandon et d'anéantissement de soi, il est intéressant de suivre le développement de ces notions au cours du XVII^e siècle.

2. L'ABANDON A DIEU.

« Je ferai ce que je pourrai pour ne point avoir le chancre au visage, mais si je l'ai, j'en aimerai l'abjection »⁵. C'est saint François de Sales qui définissait ainsi fort joliment toute la doctrine de l'abandon.

Pour lui, Dieu est un maître, parfois exigeant ; mais il est avant tout un père. Aussi, point de « dévotion brouillonne, mélancolique, fâcheuse, chagrine »⁶, mais la gaieté, l'allégresse d'un enfant. Et quelle est donc la qualité qui rend l'enfance si aimable ? La simplicité et l'abandon. « Dieu est le Dieu de la joie »⁷, mande-t-il à la

¹ S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, chap. XVIII.

² Œuvres du Card. DE BÉRULLE, publiées par les soins du R. P. BOURGOING, Paris, édit. 1657, p. 880.

³ M. OLIER, *Introduction à la vie chrétienne*, chap. IV. Paris, 1661.

⁴ *Ibid*, chap. V. sect. II.

⁵ Lettre à M^{me} de Chantal, 6 août 1606, (t. XIII, p. 205).

⁶ Lettre à M^{me} de Limojon, 28 juin 1605 (Œuvres, édition d'Annecy, t. XIII, p. 59).

⁷ Lettre vers le 18 février 1605 (t. XIII, p. 16).

présidente Brulart. Et à sa mère : « Il faut un petit peu plus mettre votre esprit au large et à l'aise avec Notre-Seigneur ¹. » Soyez donc, répète-t-il à satiété, comme des enfants sans inquiétude et qui ne demandent pas à leur mère où elle les conduit, mais la laissent faire, et sont aussi indifférents à être portés sur le bras gauche que sur le bras droit.

Est-ce à dire que, sous prétexte d'abandon à Dieu, le saint aime une « âme fainéante devant Dieu », selon l'expression du P. Guilleré ? Sans doute, pour lui, il ne faut pas s'inquiéter si Dieu va vite ou doucement ².

Mais, prenez-y garde, son abandon est éminemment actif, si l'on peut dire. Il faut d'abord faire tout ce que l'on peut, et par après s'en remettre au bon vouloir divin. Pourquoi, sans cela, Dieu aurait-il donné ses commandements, exigerait-il obéissance à des supérieurs, demanderait-il soumission à des règles très précises ? Le plus clair de ses *Entretiens* aux Visitandines et de sa correspondance de direction est un encouragement à faire son possible.

Il ne partageait pas du tout la conception pessimiste de la nature humaine qui fut celle de tant de chrétiens et de tant d'auteurs du XVII^e siècle. Certes oui, le péché originel a porté un coup à notre nature, mais il ne l'a pas entièrement corrompue. Elle est encore capable de quelque bien. Et la conclusion qu'en tire notre saint, c'est que l'homme, dans l'affaire de son salut, doit compter et sur la grâce et sur lui-même. Pour prépondérante que soit l'action de la grâce, elle ne va pas jusqu'à supprimer la liberté. En effet, le franc-arbitre n'est nullement forcé par la grâce. Remuez-vous d'abord, puis au premier signe de la divine volonté, tenez-vous coi et pleinement abandonné. En d'autres termes, faites votre possible « pour ne point avoir de chancre au visage », mais si Dieu veut que vous l'ayez, adorez sa volonté.

Bien plus, saint François de Sales voit dans ces efforts personnels une préparation aux grâces divines.

« Nous sommes de pauvres gens qui ne pouvons guère bien faire ; mais Dieu qui est infiniment bon se contente de nos petites besognes

¹ Lettre du 29 novembre 1609 (*Œuvres*, t. XIV, p. 213).

² *Traité de l'amour de Dieu*, Liv. IX, chap. xiv.

et a agréable la préparation de notre cœur ¹. » Aussi « pratiquons certaines petites vertus propres à notre petitesse. A petit mercier, petit panier ². »

Cette doctrine, nous la retrouvons chez tous les grands auteurs. A ses filles de la Visitation, sainte Chantal la répétait, avec des exagérations dans la forme qui ne sont pas inédites chez elle. Saint Vincent de Paul la présentait à ses prêtres avec son bon sens coutumier. Le P. Saint-Jure l'exposait dans ses nombreux ouvrages. L'École Française la faisait sienne, au moins quant au fond. Sans doute, Bérulle, le P. de Condren, M. Olier ne partageaient pas l'optimisme salésien quant à la nature humaine. Dans leur pessimisme, ils insistaient sur le rôle de la grâce jusqu'à sembler parfois faire fi de l'effort humain. En termes sévères, ils exigeaient un traitement dur et même inhumain de tout ce qui venait de l'homme. Mais en fait, ils étaient moins intransigeants qu'ils ne le paraissaient, et il ne leur venait pas à l'esprit de méconnaître la part de l'homme ; seulement leur idée de la corruption de la nature déchuée les prédisposait à trop insister sur son impuissance pour le bien.

Combien il était difficile de tenir le juste milieu, c'est pour une bonne part l'histoire même du siècle. En principe, personne ne niait la collaboration nécessaire de l'âme avec Dieu, dans l'affaire du salut. Les jansénistes les plus rigides eux-mêmes la réclamaient, quitte à en faire lettre morte. Leur conception de la nature humaine, en effet, ne laissait de place que pour la grâce.

Dans cette collaboration, deux excès étaient à éviter. Il ne faut pas, selon l'expression de saint Vincent de Paul, « enjamber » sur la grâce, c'est-à-dire imposer ses volontés propres à Dieu, se déterminer sa voie ou son degré de perfection. Ce serait renverser les rôles et donner tête baissée dans l'amour propre le plus manifeste. Mais abandon à l'action divine n'est pas synonyme d'oisiveté, ni de passivité, ni de condamnation de l'activité propre. Attendre que Dieu détermine à chaque action par des voies et des inspirations particulières serait un autre excès qui ouvrirait le chemin à toutes les illusions.

Mais il ne faut pas oublier qu'il y a de la marge entre suivre les motions divines et attendre avec « mollesse » que la grâce tire d'une sorte d'immobilité comme un objet inerte. Du reste, dans la vie courante, la plupart du temps il n'y a pas de place pour la moindre

¹ Lettre à M^{lle} de Soulfour, 22 juillet 1603 (*Œuvres*, t. XII, p. 203).

² *Ibid.* p. 205.

hésitation. Les commandements, les devoirs d'état, la volonté divine manifestée par les supérieurs ou le directeur s'imposent sans qu'il soit besoin de craindre qu'on empiète sur la grâce. Mais là où rien de précis n'est prescrit, ce n'est pas manquer d'égard à Dieu que de se « remuer »¹ soi-même. La pratique des Saints témoigne qu'ils n'ont jamais considéré comme une imperfection l'effort en vue de connaître la volonté de Dieu, pourvu que cette recherche fût sans inquiétude et qu'elle cessât dès que le bon plaisir divin est nettement reconnu.

C'est la fausse conception de la collaboration de l'âme avec la grâce qui est à l'origine des doctrines exagérées ou même erronées sur l'abandon. De la doctrine de saint François de Sales, dont pour la plupart ils se déclareront les disciples, bon nombre d'auteurs auront tendance à ne retenir qu'un aspect : la remise totale entre les mains de Dieu. Imbus, souvent inconsciemment, du pessimisme de leur siècle, ils présenteront tout effort de la nature déchue comme un obstacle à la perfection.

Ainsi, par exemple, l'Abbé d'Étival faisait siennes ces paroles de Sœur Marie-Rosette :

« Mon attrait et mon instinct si j'en ai ou si j'en sais connaître, me portent plutôt à ne voir rien, à ne rien faire, même à ne pas regarder si je puis ou si je dois faire quelque chose, mais à marcher à l'aveugle et à me perdre tellement en Dieu, que même je ne m'amuse pas à voir que je me perds, et comment je me perds, ou comment Dieu me perd². »
« Voilà donc tout mon fait, de ne rien faire de sorte que non seulement mon désir est de ne rien désirer, ma volonté de ne rien vouloir, mon inclination de ne pas incliner, mon choix de ne point faire choix, mais je ne veux pas même désirer de ne rien désirer, parce qu'il m'est avis que ce serait encore un désir³. »

Désir de ne rien faire ou absence de désir sous prétexte d'abandon ! Ce langage est pour le moins assez peu heureux. Et l'on parlait d'une façon curieuse de « motion spéciale » à propos de tout. Au lieu d'enjamber sur la grâce, on semblait mettre les gens en garde contre une trop grande docilité. Pour agir, il faut attendre une impulsion très explicite. Ainsi M. de Bernières n'avait pu se résoudre à prier quelqu'un qui ne le lui avait pas demandé parce qu'il n'avait reçu « aucun mouvement pour cela »⁴.

¹ BOSSUET, *États d'oraison*, liv. X, n° 18.

² *Conférences mystiques*, 8. Cf. M^{me} GUYON, *Justifications*, I, p. 202-205.

³ *Ibid.*, 19. Cf. M^{me} GUYON, *Justifications*, I, p. 204.

⁴ M. DE BERNIÈRES, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1670, t. II, p. 277.

Réciter le *Pater* sans une impulsion spéciale est une chose à ne point faire. Le cas de M^{me} Guyon est assez connu. L'on comprend l'indignation de Bossuet devant sa déclaration qu'elle ne pouvait réciter la prière dominicale, n'étant « pas même libre de prier pour qui il lui plaît ni quand il lui plaît » ¹. Impossibilité également de demander pardon de ses fautes.

— Quoi, lui dit Bossuet, vous ne pouvez pas demander à Dieu la rémission de vos péchés ?

— Non, répartit-elle.

— Eh bien ! repris-je aussitôt, moi que vous rendez l'arbitre de votre oraison, je vous ordonne, Dieu par ma bouche, de dire après moi : mon Dieu, je vous prie de me pardonner mes péchés.

— Je puis bien, dit-elle, répéter ces paroles ; mais d'en faire entrer le sentiment dans mon cœur, c'est contre mon oraison ².

Un autre aspect de cet abandon exagéré était le désintéressement quant à la perfection. Saint François de Sales, il est vrai, avait répondu à une religieuse qui lui demandait s'il était permis de désirer les vertus : « assurément, mais il est encore mieux de ne rien désirer ». De son côté la Mère de Chaugy fait remarquer que sainte Chantal ne se purifiait pas pour être pure, mais uniquement pour plaire à son divin époux, demeurant indifférente quant à tout le reste. Qu'est-ce à dire sinon qu'on ne choisit pas son degré de perfection, ni les voies qui y doivent conduire ? C'est l'affaire de Dieu. La sainteté consiste à s'engager résolument dans la voie voulue par Dieu. En d'autres termes, il faut aimer non « selon son goût, mais selon le goût de Notre-Seigneur » ³.

En tout cas, ce serait mal comprendre saint François de Sales que de le taxer d'indifférence quant à la sainteté, ou de lui prêter je ne sais quel abandon passif. N'était-il pas ce qu'on appelle en théologie un moliniste, précisément parce que le molinisme semblait mieux sauvegarder la liberté et l'activité personnelle de l'homme dans l'affaire de sa sanctification ? Et le P. Caussade écrit fort justement :

« Rien de plus aisé que de résoudre les objections que l'on tire des comparaisons du saint évêque. Sa statue, qui surprend le plus ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit, est la plus aisée à expliquer, parce qu'elle

¹ Lettre de M^{me} Guyon à Bossuet, vers le 10 février 1694 (BOSSUET, *Correspondance*, VI, p. 149).

² BOSSUET, *Relation sur le Quiétisme*, sect. II.

³ Lettre à la présidente Brulart, juin 1607 (S. FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, t. XIII, p. 289).

regarde non pas un état perpétuel, mais seulement le temps de l'oraison et encore de cette oraison particulière que l'on appelle de simplicité ou de repos, où l'âme est poussée et agie, pour ainsi parler, par l'esprit de Dieu, plutôt qu'agissante ; ... il ne faut pas s'étonner que dans les moments où elle est actuellement sous la main de Dieu, on la compare à une statue qui est mise dans un jardin seulement pour y satisfaire les yeux de celui qui l'a posée dans sa niche, sans presque y exercer aucune action ¹. »

Doctrine très sage qui faisait la part des états passagers et du cours ordinaire de la vie intérieure. On ne sauvegardait plus les nuances indispensables lorsqu'avec Malaval on demandait à l'âme de s'obstiner « à ne produire aucun acte et à demeurer abandonnée, inagissante, et morte dans la simple contemplation » ².

Il importait également de délimiter le domaine propre de l'abandon. On dépassait ces limites lorsqu'on allait contre une volonté divine clairement exprimée en maints endroits. Le cas vaut surtout pour le fameux abandon de l'éternité, si célèbre au XVII^e siècle. Sous prétexte de rendre gloire à Dieu, certains ne reculaient pas devant l'offrande d'eux-mêmes aux flammes de l'enfer pour y satisfaire la justice divine. M. de Bernières déclarait que l'âme parfaite est « bien aise de pouvoir agréer et consentir présentement à son éternité telle qu'elle soit, fût-ce dans les enfers, pourvu que Dieu en tire un titre de gloire » ³. « Jetée à l'aveugle entre les bras du seul bon plaisir de Dieu », elle « n'a plus de réflexion sur ses intérêts temporels et éternels » ⁴. Par là, il entendait, sans doute, la plus haute conformité avec Dieu qui le poussait à « n'avoir plus aucun vouloir que pour vouloir ce que Dieu veut, et en la manière que Dieu veut » ⁵. Mais les expressions étaient pour le moins équivoques. On en peut dire autant du P. Surin écrivant que l'âme n'a aucun égard à elle-même, « non seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité » ⁶. A son tour, avec moins de réserve encore, M^{me} Guyon s'offrait à la vindicte de Dieu pour que sa jus-

¹ P. CAUSSADE, *Bossuet, maître d'oraison*, édit. BREMOND, p. 91.

² Fr. MALAVAL, *Pratique facile*, Paris, 1670, pp. 32-33.

³ M. DE BERNIÈRES, *Le chrétien intérieur*, t. I, l. VIII, ch. VII.

⁴ *Ibid.*, II, l. II, tr. I, ch. XVII. Il est à remarquer que M. de BERNIÈRES, simple laïque qui cependant dirigeait des âmes, n'a rien publié lui-même. Ce sont surtout ses éditeurs qui sont responsables des exagérations de sa doctrine. *L'Œuvre spirituelle de J. de Bernières*, par le R. HEURTEVENT. Paris, Beauchesne, 1938.

⁵ *Ibid.*, t. I, liv. I, ch. I.

⁶ P. SURIN, *Les fondements de la vie spirituelle*, ch. IV.

tice fût glorifiée. En poussant à l'extrême cette tendance, on aboutissait à la formule et à la doctrine condamnée chez Molinos : « L'âme ne doit plus penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité ¹. »

3. ANÉANTISSEMENT ET MORT A SOI.

Le mot « anéantissement » ou parfois « annihilation » est suranné aujourd'hui. Par contre, il était en honneur dans la littérature spirituelle du XVII^e siècle. C'était au point que, en 1640, J. P. Camus, évêque de Belley, estimait « qu'il faut être étranger en France pour ignorer ce mot, et être néophyte spirituel pour en ignorer la signification mystique » ².

En effet, les mystiques précédents avaient vulgarisé le mot et aussi la chose. Pour sainte Catherine de Gênes, anéantissement de soi-même et transformation en Dieu étaient des termes corrélatifs. Les créatures possèdent le vrai bonheur « dans la mesure où elles sont anéanties et transformées en Dieu » ³. Les étapes de la vie spirituelle sont la mort au péché, la pratique des vertus, l'anéantissement de soi, la transformation en Dieu.

« Quand le Dieu très bon, dit-elle, nous appelle hors du monde, il nous trouve remplis de vices et de péchés ; et d'abord, il nous pousse aux vertus, puis il nous provoque à la perfection, ensuite, par la grâce infuse, il nous conduit au véritable anéantissement de nous-mêmes, et enfin en la transformation parfaite ⁴. »

Pareille doctrine se retrouve dans l'*Abrégé de la perfection*. De même encore chez les mystiques du Nord. Harphius insiste sur la nécessité de l'anéantissement pour arriver à l'union à Dieu. Tauler à son tour demande qu'on se perde complètement :

« Enfant, pour être uni à Dieu, changé en lui, tu dois disparaître toi-même, avec tout ce qui t'est propre, toutes tes affections, toute ton activité, avec toutes tes préoccupations, bref toutes les formes sous lesquelles tu te possédais toi-même, tu ne peux pas faire moins. Deux êtres et deux formes ne peuvent pas coexister en même temps ⁵. »

¹ DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n° 1227.

² *La défense de l'amour pur*, par J.-P. CAMUS, évêque de Belley, Paris 1640, p. 492.

³ *Vie*, chap. IX.

⁴ *Ibid.*, chap. XVIII. — Cf. également chap. XIV.

⁵ *Deuxième sermon pour la fête du St-Sacrement*, trad. THÉRY, t. II, p. 96.

Le bienheureux Suso parlait souvent de ce « néant dans lequel il faut nous perdre » ¹ pour trouver Dieu.

Saint Jean de la Croix, en opposant comme il le faisait le « Tout » de Dieu et le « Néant » de la créature, ne pouvait qu'exiger l'anéantissement de celle-ci. Avec quelle force, dans ses *Œuvres spirituelles* ne prêchait-il pas la « pauvreté d'esprit » ² que M. Baruzi définit « le renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu » ou encore l'« intrépide rejet de tout ce qui n'est pas Dieu » ³.

En définitive, tous ces auteurs développaient la doctrine que Benoît de Canfeld ramasse en une formule : « Sans anéantissement, il n'y a pas de transformation possible ⁴. »

Cet anéantissement, c'est le dépouillement de soi-même sur lequel saint François de Sales insiste sans cesse. « Toute la doctrine de notre bienheureux Père tendait au parfait dénuement de soi » ⁵, écrivait la Mère de Chantal.

A son tour, elle ne recommandait rien autant que la mort à soi. « Vous voyez, mes chères filles, qu'il faut accompagner la présence de Dieu qui nous vivifie, de la mort à nous-mêmes ⁶. » Selon son expression, ce n'est pas assez d'être petit devant Dieu, il faut être « rien, c'est le fondement sur quoi il édifie, car il se plaît de travailler sur le néant » ⁷. Et dans une exhortation sur « les anéantissemements du verbe éternel en sa venue sur la terre »,

« A l'exemple de Jésus-Christ, dit-elle, il faut que nous nous anéantissons toutes, je ne dis pas seulement du désir, de l'honneur, de l'estime, d'être aimées et caressées, mais qui plus est, anéantir les désirs superflus de notre perfection ⁸. »

« C'est qu'il ne suffit pas à l'homme d'être subordonné, mais il doit être désapproprié et anéanti et approprié à Jésus » ⁹, ajoute le cardinal de Bérulle, et cela parce que nous « n'avons de vraie vie qu'avec Jésus-Christ en Dieu » ¹⁰.

Tout le XVII^e siècle a parlé, peut-on dire, d'anéantissement, de

¹ *Dialogue de la vérité*, chap. VIII. — Cf. M^{me} GUYON, *Justifications*, t. I, p. 49.

² J. BARUZI, *Aphorismes* de S. JEAN DE LA CROIX, Bordeaux, 1924, p. XX.

³ *Ibid.*

⁴ B. DE CANFELD, *Règle de la Perfection*, III, chap. x (ce livre est à l'Index).

⁵ Mère Madeleine DE CHAUGY, *Mémoires*, dans les *Œuvres de Sainte Jeanne de Chantal*, I, p. 362, Plon, 1875.

⁶ *Entretien XXV*, *Œuvres*, t. II, p. 308.

⁷ *Petit traité sur l'oraison*, t. III, p. 267.

⁸ *III Exhortation*, t. II, pp. 167-170.

⁹ *Œuvres*, op. cit. p. 914.

¹⁰ *Ibid.*, p. 960.

mort, de désappropriation. On pourrait à l'infini multiplier les textes de Bérulle, Olier, Guilleré, Saint-Jure et de bien d'autres. A quelques écoles qu'ils appartiennent d'ailleurs, ils parlent tous à peu près le même langage. Aussi, remarque M. Bremond :

Ce ne sont pas les maîtres de l'École Française qui nous invitent sans cesse à l'anéantissement ; on peut dire que ce sont tous les spirituels. Bérulle ne l'a pas inventé, il le recueille d'auteurs qui sont venus avant lui ¹.

Ainsi à un prélat, M. de Condren recommande l'anéantissement :

« Sauf la perfection chrétienne commune à tous et celle qui est propre à votre vocation particulière — il était oratorien — vous devez vous anéantir vous-même à l'exemple du fils de Dieu, pour vous conformer aux âmes qui vous sont confiées, comme il s'est anéanti pour se rendre semblable aux hommes pécheurs, sauf le péché ². »

Pour lui, s'anéantir c'est « sentir en nos cœurs l'abaissement et l'anéantissement de Jésus-Christ » ³. On reconnaît sans difficulté l'adhérence au Christ de l'École Française. « Soyons vides de toutes choses », recommandait à son tour M. Olier, « Dieu nous remplira de sa plénitude parce qu'il ne se trouvera que lui en nous ⁴. »

Le Père Saint-Jure dans son *Homme religieux* consacre tout un chapitre à « l'abnégation et l'anéantissement de soi-même ⁵ ». Sans encore distinguer comme d'autres ⁶ entre anéantissement actif et passif, il expose « ce que Dieu fait pour anéantir une âme » ⁷, et « ce que l'homme doit faire pour s'anéantir » ⁸. Dieu anéantit l'âme par l'humiliation qui la détache d'elle-même et de ses volontés. En retour, l'âme doit accepter ces abaissements et s'abandonner entièrement.

« L'humilité est la base, disait M. de Renty, qui porte et qui soutient toute œuvre de Dieu en nous ; elle fait la créature si nue et si séparée d'elle-même qu'elle ne lui laisse point le pouvoir d'aucun regard sur soi,

¹ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, p. 497.

² CONDREN, *Lettre à un prélat de l'oratoire*, 48, p. 187.

³ *Ibid.*, *Lettre* 43, p. 158.

⁴ *Lettres*, pp. 551-553.

⁵ Le P. SAINT-JURE, *L'Homme religieux*, Liv. I, chap. VIII.

⁶ Benoît DE CANFELD, *Règle de la perfection*, III, chap. x. — Jean DE SANSON, dans M^{me} GUYON, *Justifications*, I, p. 5.

⁷ P. SAINT-JURE, *op. cit.*, liv. I, c. VIII, § 3.

⁸ *Ibid.*, § 4.

mais la rend si occupée de la grandeur de Dieu qui l'anéantit, qu'elle est toute perdue en respect et en abaissement : c'est là la grâce des chrétiens voyageurs qui, nus et dépouillés de tout, ne s'estiment qu'un néant¹. »

Plus que tout autre, peut-être, le P. Guilloché a insisté sur la nécessité du renoncement, de l'abnégation, de la mort à soi-même. « Vous n'irez jamais bien avant dans la perfection que vous ne mouriez à vous-même ; cette vérité n'est point disputée ². »

Quelle doctrine renfermaient donc ces expressions ? C'était des métaphores hardies qui, partant d'une claire vue de la petitesse humaine comparée à la grandeur de Dieu, de sa faiblesse extrême au regard de la toute puissance divine, essayaient de traduire d'une façon saisissante le sentiment de l'âme s'abimant devant son créateur et disparaissant en quelque sorte elle-même pour revêtir Dieu. Sur ce point, l'Abbé de Saint-Cyran s'exprimait avec beaucoup de bonheur lorsqu'il écrivait :

« Comme les vertus morales, lorsqu'elles parviennent à un certain degré d'éminence prennent un nouveau nom, ainsi les vertus chrétiennes, lorsqu'elles s'allient avec d'autres qui leur communiquent une plus grande perfection, perdent le nom qu'elles avaient auparavant et en acquièrent un autre plus excellent ; la foi ne se nomme plus de ce nom, mais d'intelligence ; l'espérance prend celui de confiance ; l'humilité en une âme que Dieu a réduite par une suite d'afflictions au ressentiment de son néant et de sa première condition, ne s'appelle plus de ce nom commun, mais prend celui d'anéantissement ³. »

Ni le mot « d'anéantissement », ni la doctrine qu'il couvrirait n'avaient rien de répréhensible. Ils venaient en droite ligne de saint Paul qui avait dit du Christ : « Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, ayant été fait semblable aux hommes⁴. » Tous les auteurs qui en parlaient entendaient symboliser par anéantissement et mort à soi la lutte sans ménagement ni merci à tout ce qui en l'homme s'oppose à la prise de possession de l'âme par Dieu : à savoir l'égoïsme sous toutes ses formes. « Pour tâcher de détruire l'extrême orgueil qui est en moi, je demanderai souvent à Notre-Seigneur les grâces du parfait anéantissement⁵. » C'était, selon

¹ *Vie de M. de Renty*, par le P. SAINT-JURE, 7^e édit., p. 65 sq.

² Le P. GUILLORÉ, *Maximes spirituelles*, liv. II, max. II, § 1.

³ Jean DU VERGIER DE HAURANNE, abbé de S. Cyran, *Lettres chrétiennes et spirituelles*, 5^e édit., Paris, 1648, t. I, p. 362-363 (lettre 50).

⁴ *Philipp.*, II, 6-7.

⁵ *Vie de la vénérable Mère Marie Élisabeth de l'Enfant-Jésus*, religieuse de l'ordre de S. Dominique au monastère de S. Thomas d'Aquin, à Paris, Paris, 1680, p. 66-67.

l'expression du P. Gratry, travailler à l'extirpation de « l'égoïsme qui resserre l'âme dans d'étroites limites » ¹.

Combien cette doctrine était exempte de subtilités dans lesquelles elle versera plus tard, un fait le prouve. En instituant « les sœurs de Saint-Joseph » le Père Jean-Paul Médaille se propose de fonder un « Institut anéanti ».

« Dieu, dit-il, m'a fait voir un modèle accompli de notre petit dessein en la très sainte Eucharistie. Jésus y est tout anéanti. Nous devons aussi travailler à l'établissement d'un Institut anéanti. »

Et par là, il entend que cette congrégation fasse profession d'être « une congrégation du plus parfait amour ». En effet :

« Voilà la fin de notre « Congrégation anéantie ». Elle tend à procurer cette double union totale de nous-mêmes et de tout le cher prochain avec Dieu, et de nous-mêmes avec toutes sortes de prochains, mais tout en Jésus et en Dieu son Père ². »

Les religieuses porteront le nom de « Sœurs de Saint-Joseph », parce que, précise Mgr Devie, évêque de Belley, « ce que l'esprit de saint Joseph a de particulier, c'est précisément de n'avoir rien de particulier. C'est un esprit d'oubli, d'anéantissement, qui fait qu'on se plaît à être compté pour rien » ³.

En cela, les fondateurs n'entendaient nullement innover, mais bien rester dans la doctrine consacrée par saint François de Sales. En effet, l'article premier des *Constitutions* dressées par Mgr de Maupas portait :

« En toute leur conduite, les sœurs de Saint-Joseph tâcheront d'imiter et de suivre les coutumes, l'esprit et la vie des saintes filles de la Visitation ; elles auront un respect particulier pour leur saint Fondateur et feront tout leur possible pour prendre l'esprit primitif que Saint François de Sales leur avait inspiré ⁴. »

Anéantissement était en lui-même un terme assez général. Il n'était pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, le terme technique employé plus tard pour désigner l'état de passivité. Il signifiait avant tout la mort à soi et à l'amour-propre pour se conformer à

¹ GRATRY, *De la Connaissance de Dieu*, 5^e édit., Paris, 1856, t. II, p. 52.

² R. PLUS, *Une âme de lumière et d'énergie*, Mère Marie Thérèse (Louise Bader), Beauchesne, 1929, pp. 39-40.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

Jésus anéanti dans le mystère de l'incarnation. Dans son discours sur Jésus-Christ adorateur comme Homme-Dieu, M. Sarazin, chanoine théologal de Chartres, insistant sur les anéantissements que Dieu exige de ses adorateurs, distinguait :

L'anéantissement « de puissance dans lequel nous tombons, quand nous reconnaissons sincèrement devant Dieu que tout le bien vient de lui et tout le mal de nous, et que nous sommes des créatures si faibles et si corrompues que nous avons besoin qu'il nous soutienne à chaque pas, qu'il arrête notre impétueuse inclination au mal, et qu'il fasse tout le bien en nous, parce que nous ne pouvons rien sans lui... »

Le second anéantissement... est celui d'action qui consiste à se mettre devant Dieu comme une statue qui n'a nul mouvement et qui attend que l'architecte la place où il lui plaira et qu'il dispose d'elle en la manière qu'il voudra.... »

L'anéantissement « de la sainteté... quand ils ont les larmes aux yeux et qu'ils frappent leurs poitrines, qu'ils n'osent regarder le ciel, qu'ils crient qu'ils sont les plus grands pécheurs et qu'ils ne demandent que miséricorde... »

L'anéantissement « de la bonne pensée, c'est-à-dire que pour adorer, nous sommes obligés de nous reconnaître des créatures si inutiles que même notre esprit n'a aucune bonne pensée que Dieu ne lui donne, et qu'il n'y a dans nous qu'un fonds de pensées vaines, charnelles, intéressées et toutes malicieuses. »

L'anéantissement « de volonté, auquel on n'a point de part qu'on ne soit prêt d'accepter tout ce que la volonté souveraine ordonnera de nous, soit pour la vie, soit pour la mort... »

L'anéantissement « de tout l'être que Dieu nous a donné.... L'adorateur est engagé de se présenter à Dieu comme réduit au néant, et n'ayant plus nul être afin que, s'il a à se glorifier, il se glorifie de son néant. »

L'anéantissement « de tous les êtres mauvais... qui composent le vil homme ¹. »

Rien donc de plus commun au XVII^e siècle que les termes et la doctrine de « l'anéantissement, de l'annihilation, de la mort à soi ». Signifiant la profonde humilité qui incline l'âme à s'abaisser devant Dieu dans un sentiment de son absolue dépendance et de son extrême indigence, et qui la pousse à adhérer aussi parfaitement que possible à Jésus-Christ, il n'y avait rien à craindre.

Mais il importait de ne pas oublier que l'on se trouvait en présence de métaphores. Plus elles étaient audacieuses, plus elles

¹ M. SARAZIN, chanoine et théologal de Chartres, *Discours de l'Avent*, Paris 1678, discours XXVI, t. II, pp. 381-9.

exigeaient de précautions et de nuances dans leur emploi. Faute de prudence, ce qui caractérisait la plus haute perfection, à savoir le dépouillement de l'égoïsme pour revêtir Dieu, risquait de devenir le point de départ d'illusions dangereuses. En effet, d'aucuns en abusèrent jusqu'à voir dans cet anéantissement de soi-même la destruction de toutes les puissances de l'âme et à rendre ainsi impossible toute collaboration de l'homme avec la grâce. L'anéantissement mal compris devenait synonyme de passivité quiétiste.

Déjà en 1603, dans son *Palais de l'amour divin*, Laurent de Paris, traitant du « pur amour annihilant tout homme en son estime et propriétaire action », mettait en garde contre les exagérations.

« Ame chrétienne, disait-il, je suis contraint de vous faire reconnaître la sincérité de la doctrine susdite, et que certaines conséquences qu'aucuns en tirent inconsidérément, sont du tout impertinentes ¹. » L'anéantissement, c'est le sentiment aigu « du grand Tout, de ce visible et invisible Tout, et de sa néantise devant lui ² ». Et après avoir développé, il ajoute : « Vous noterez donc que pour ce qui est dit ici, vous n'entendrez pas des *impassibilité* ou *impeccabilité*, vu que ce ne sont sinon des générosités d'un esprit illuminé, désireux d'adhérer à Dieu seul autant qu'il lui est possible, ce sont des résolutions et grands propos de mourir aux affections ³. »

Bossuet se plaindra à bon droit de ces mystiques qui, non contents de prendre à la lettre « certaines expressions », les ont poussées jusqu'à un excès qu'il est impossible de supporter et y ont ajouté des choses que personne n'avait pensées avant eux ⁴. N'était-ce pas donner dans un excès que d'affirmer qu'il fallait travailler « à ne considérer rien, à ne vouloir rien, à ne faire aucun effort » ⁵ ? Il ne faut avoir ni entendement, ni volonté, ni mémoire, comme si l'on n'en avait point. Exagéré aussi ce conseil du P. Surin à une de ses dirigées : « Exemptez-vous de toutes réflexions tant sur vous que sur les choses extérieures » ⁶. Les descriptions enthousiastes de M. de Bernières sur le « tout » et le « rien » donnent une impression de malaise. C'est lui qui ne pouvait pas prier sans une motion spéciale. Et, après certains passages de ses écrits, on

¹ *Le palais de l'amour divin*, par le Fr. LAURENT DE PARIS, Paris, 1622, p. 672.

² *Ibid.*, p. 673.

³ *Ibid.*, p. 674.

⁴ BOSSUET, *États d'oraison*, liv. II, n° 9, cité par CAUSSADE, *op. cit.*, p. 17.

⁵ BOSSUET, *États d'oraison*, liv. III, n° 1.

⁶ MICHEL et P. SURIN, *Lettres spirituelles*, lettre à Madeleine Boinet, 29 novembre 1636, éd. CAVALLERA, t. I, p. 201.

serait tenté de croire, en effet, que l'activité, toute l'activité est un pis aller. Il faut lui rendre justice en reconnaissant qu'il se corrige souvent et atténue ainsi les exagérations de sa doctrine. Après tout, pour lui « c'est être anéanti en Dieu de n'avoir plus aucun vouloir que pour vouloir ce que Dieu veut, et en la manière que Dieu veut »¹. « L'état passif, dit-il encore justement, ne consiste pas à n'avoir point de pensées ni à ne faire point d'actes, mais seulement à supprimer notre activité propre pour entrer dans l'activité de Dieu qui doit disposer de toute notre âme et de toutes ses puissances »². » Malheureusement certains autres passages n'observaient pas la même réserve dans leurs expressions, ce qui explique que M. de Bernières fut condamné par le Saint Office.

Benoît de Canfeld voit dans l'annihilation la marque de la véritable quiétude. « La bonne oisiveté est une totale annihilation consumant tout l'homme »³. » Le remède contre l'empressement inquiet « est de trouver et posséder Dieu par la perte et anéantissement de soi-même en une simple ressouvenance de Lui »⁴ (Dieu) ». Et, presque dans les termes de sainte Catherine de Gênes, il disait : « Sans anéantissement, il n'y a pas de transformation possible »⁵. » Mais la troisième partie de sa *Règle de la perfection* était une apologie de l'annihilation la plus osée. Saint François de Sales, qui s'y connaissait en la matière, défendait à ses filles de la lire. « En l'annihilation, ou oisiveté, disait Benoît de Canfeld, expiration et mort, se trouvent cette vraie et éminente connaissance et pure contemplation de Dieu »⁶. » C'est « se laisser tromper d'un prétexte de vertu disant qu'il faut coopérer avec Dieu en cette annihilation, et qu'il ne faut être oiseux »⁷. Canfeld, il est vrai, distinguait entre « oisiveté fausse » qui « est un repos en la nature et non en Dieu », et la « bonne oisiveté » qui « est une totale annihilation consumant tout l'homme.... L'une désire consolations et soulas, l'autre uniquement Dieu, l'une est la mort ou annihilation imaginaire, l'autre réelle et de fait »⁸. Mais, malgré ces distinctions, l'impression qui se dégage de l'ensemble aide à com-

¹ M. DE BERNIÈRES, *Le chrétien intérieur*, t. I, liv. I, chap. 1.

² *Œuvres spirituelles*, édit. 1670, t. I, p. 217-218.

³ *Règle de la perfection*, liv. III, chap. XIV.

⁴ *Ibid.*, Liv. III, chap. X.

⁵ *Ibid.*, liv. III, chap. X.

⁶ *Ibid.* ch. XIV.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

prendre que les vrais quiétistes aient fait grand cas du célèbre Capucin. Tout en sauvegardant en fait la collaboration de l'âme avec Dieu, tout en écartant une annihilation radicale, il en parlait en des termes qui laissaient presque supposer le contraire.

Le P. La Combe et M^{me} Guyon tiraient les conclusions d'un anéantissement exagéré lorsqu'ils insinuaient et déclaraient que dans cet état on ne ressentait plus les mouvements de la concupiscence. Au dire de Bossuet, dans cette mort à soi, telle que l'entendait M^{me} Guyon, on en venait à un tel état d'union avec Dieu qu'on ne sentait plus aucun état de « concupiscence étant auprès des hommes comme Ève était auprès d'Adam »¹.

Bien plus, les *Torrents* avançaient qu'on vit alors dans une sorte d'ignorance du mal, et dans l'incapacité de le commettre. Et, pour les besoins de la cause, s'autorisant de saint François de Sales, qui parle sans cesse de la fine pointe de l'âme dominant la sensibilité, M^{me} Guyon établissait une séparation entre la partie supérieure et l'inférieure. Cette dernière ne communiquait point ses troubles à l'autre, laquelle n'était point responsable des mouvements qui s'y agitaient, des actes qui se commettaient dans la partie sensible. Cette théorie est à l'origine du fameux « trouble involontaire en Jésus-Christ » des *Maximes des Saints* qui fit tant de tort à Fénelon.

Le Quiétisme authentique poussera jusqu'à ses extrêmes limites la disjonction entre la partie inférieure et la partie supérieure, et professera qu'il ne faut pas s'inquiéter des réactions de la chair. Ce qui chez tout autre serait une faute grossière contre la chasteté est un acte absolument indifférent chez le parfait quiétiste.

Anéantissement, annihilation, mort à soi : expressions dont à bon droit se sont servis tous les mystiques pour traduire la nécessité du plus parfait abaissement devant Dieu, mais aussi métaphores qui, faute de discernement, constituaient un sérieux danger chez les auteurs peu précautionnés. A pousser trop loin « les allégories du néant » on courait à l'illusion. Et l'on conçoit l'indignation de Bossuet écrivant à M^{me} d'Albert :

« Un rien ne réfléchit pas, ne résiste pas... un rien ne prie pas, ne s'unit pas, n'aime pas, ne se soumet pas, un rien ne s'anéantit pas ; et voilà toute la piété réduite à rien, ou à des allégories sur le néant : cela peut conduire à de très grands maux². »

¹ BOSSUET, *Correspondance*, lettre du Cardinal Le Camus à Mgr d'Arenthon d'Alex, 18 avril 1685, éd. de Ch. URBAIN et E. LEVESQUE, t. VII, p. 487.

² *Ibid.*, t. VII, p. 146. Lettre du 1^{er} juillet 1695.

CHAPITRE II

L'AMOUR PUR AU XVII^e SIÈCLE AVANT FÉNELON

De l'abandon total de soi-même entre les mains de Dieu pas plus que de l'anéantissement, les auteurs du XVII^e siècle n'entendaient faire la forme même de la perfection. Même les plus hardis ne perdaient jamais de vue le but à réaliser : la transformation en Dieu par la charité parfaite. Abandon et anéantissement n'en étaient que la préparation ou, plus exactement, l'aspect négatif.

En effet la totale remise de soi à quelqu'un suppose et appelle l'amour. C'est l'amour qui en fin de compte transforme en abandon ce qui sans cela serait simple soumission ou même résignation. Le parfait abandon est filial ou n'est pas.

De même, l'abnégation en elle-même est quelque chose de négatif. Au fait, l'étymologie du mot le souligne. On ne détruit pas pour le plaisir de détruire et pour accumuler des ruines. La contrepartie exigée par l'anéantissement, c'est la résurrection en un état supérieur, sans quoi la suppression de l'ancien n'aurait pas de sens, ni de raison suffisante. Nous ne renonçons raisonnablement à ce qui nous tient autant à cœur que nous-mêmes que si nous escomptons un bien plus grand et s'il nous apparaît désirable.

Tout cela, la formule augustinienne le supposait. « Amour de Dieu jusqu'au mépris de soi ! » Qu'est-ce à dire sinon qu'il n'y avait pas, indépendants l'un de l'autre, d'un côté l'abandon et l'anéantissement de soi, de l'autre l'amour de Dieu, mais une seule réalité : l'amour de Dieu, commencé par la lutte contre soi et s'épanouissant sur les ruines de l'amour-propre.

Et c'était bien ainsi que l'entendait le XVII^e siècle, orientant tout vers l'amour pur qui reste sa marque distinctive. Déjà, en 1602, un volumineux ouvrage illustre cette tendance, *Le Palais de l'Amour divin*, du capucin Laurent de Paris¹. Le livre comprend 1246 pages très denses in-4°, d'un style heurté et dur. Mais ne soyons pas plus difficiles que saint François de Sales, qui lui accordait une mention honorable dans la « préface » de son

¹ *Le Palais de l'amour divin*, par le capucin LAURENT DE PARIS, 1602.

Traité de l'Amour de Dieu. Du reste, n'eût-il eu que le mérite de fixer la pensée de son époque que l'auteur aurait droit à notre reconnaissance. Et c'est justement ce qu'il fait. Laurent de Paris n'est pas précisément original. Il apparaît surtout comme un compilateur infatigable qui puise son bien où il le trouve. Il reprend presque mot pour mot parfois *L'Abrégé de la Perfection*, s'inspire très largement des mystiques du Nord, Harphius en particulier, met à contribution ses contemporains et les auteurs du moyen âge.

Pour Laurent de Paris, l'amour n'est qu'un terme générique, sous lequel sont groupées toutes les notions intéressant la vie spirituelle : la contrition parfaite qui en est une des plus belles manifestations — et, en passant, longue étude sur la contrition, l'attrition et leurs différences, — l'humilité, l'anéantissement, les diverses sortes de craintes, un ample « traité de l'amour propre », des considérations interminables sur « le fait de l'intention », un « traité de la volonté de Dieu ». Tout vient, à propos de tout. C'est une véritable encyclopédie entrecoupée de pieux exercices, émaillée de prières, parfois fort belles, mais où l'auteur a le tort de croire la dévotion de ses lecteurs aussi expansive que la sienne.

En fait, son amour pur, qu'est-il ? Ne lui en demandez pas une définition unique : c'est la contrition, l'humilité, c'est la crainte filiale, c'est la pureté d'intention. Mais — et c'est ce qui mérite attention — toutes les vertus, pour mériter d'être rangées sous le titre général d'amour pur, doivent être à base de désintéressement. Sous ce rapport, Laurent de Paris est très explicite. On rencontre sous sa plume des formules que l'on retrouvera presque textuellement à la fin du siècle, en particulier dans les *Maximes des Saints*. Ainsi, invitant l'âme à la parfaite contrition, il lui dit :

« Affligez-vous donc maintenant pour l'amour de lui-même seulement, reconnaissant sa gloire, sa grandeur, sa dignité infinie, protestant que votre affliction n'est que pour l'amour de lui, que votre regret est plus pour n'avoir zélé sa gloire, fait sa volonté, ne l'avoir respecté présent, avoir été un temps sans l'aimer ¹.... »

Si l'on regrette ses fautes, c'est uniquement à cause de l'offense faite à « un Dieu par dessus tout aimable et aimé et non en aucun autre respect que cette pure charité zélante de l'honneur et gloire de Dieu intéressé ». Le regret est causé par « la gratuite dilection

¹ *De la contrition en général*, chap. LXXXV (feuillet intercalés entre p. 266 et 267).

de Dieu qui ne peut jamais être véhémence ni excessive » ¹. En tout cela, selon une de ses formules vraiment heureuses, il faut imiter « le grand attristé par amour » ².

« L'âme doit s'offrir libéralement selon la totalité d'elle-même à Dieu, se soumettant à lui, se résignant pleinement en fond à sa disposition en temps, c'est-à-dire en ce monde, et en éternité, c'est-à-dire en l'autre ³. »

Un appel à la miséricorde de Dieu corrige ce que la formule pourrait présenter de trop absolu. Il lui demande de la traiter « comme il voudra, toutefois non en sa fureur, mais selon sa grande miséricorde et la multitude infinie de ses misérations ou pitoyables et débonnaires amours, entrailles cordiales » ⁴.

Jamais l'auteur ne perd de vue la bonté de Dieu et il supplie l'âme de retenir « toujours au secret fond de son esprit, de sa pensée je dis une filiale espérance en sa bonté » ⁵.

Mais, malgré les restrictions précédentes, l'élément dominant de son amour pur, c'est le désintéressement.

Lisez son analyse du « sacré mariage du Verbe et de l'âme ». Dieu le père qui est le « sponsor » a mis à l'âme « une couronne sur sa tête, qui s'appelle volonté de Jésus, ou bonne volonté, ardent désir et délibération magnanime de l'aimer lui seul, plaire à lui seul et le chercher lui seul en tout et partout, qui sont les trois actes de la fidélité de l'âme vraie épouse de ce bon Jésus. Le cheveu voltigeant par derrière où il est écrit : intention pur amour, c'est celui qui navre le cœur de l'époux, car son seul but et fin dernière en tous ses désirs et actions, c'est l'amour pur de sincère amitié de son cher et bien-aimé sauveur, voire même en la jouissance de lui ⁶. »

De même sa « description de ce que c'est qu'aimer Dieu » traite bien durement les intérêts propres, si même, pourrait-on croire, elle en laisse subsister : « Apprenez qu'aimer Dieu, c'est être transporté et incliné en Dieu comme en un bien infini par un certain nœud et chaînon sacré d'une attirante et poussante affection illustrée de la lumière de la foi et de la grâce qui fait unir notre esprit à Dieu renonçant à nous-mêmes en toutes choses puisque l'amour pur vers Dieu, c'est un poids inclinant, et pourtant l'esprit amoureux et doucement en la suprême béatitude qui est la divine jouissance du Père éternel, et de son verbe en l'amour infini qui est le Saint-Esprit, dans l'unité de leur béatissime essence, pour sa seule grande gloire et honneur ⁷. »

¹ *Ibid.*

² P. 257 *bis*.

³ P. 251.

⁴ P. 257.

⁵ P. 257.

⁶ P. 263 *bis*.

⁷ P. 359.

Est-ce à dire qu'il fasse fi de tous les intérêts ? Non, car il n'oublie pas que si Dieu est aimable en lui-même, il est infiniment bon à notre égard. Et il développe complaisamment sa « cordiale douceur et intime bénévolence » ¹ pour nous, après avoir mis en exergue l'expression de l'Écriture : « *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum* » ² (*Thren.*, 3, 15). Son désintéressement n'est pas tel qu'il vienne tant soit peu à le rendre indifférent à la jouissance de Dieu. C'est le terme de toute vie surnaturelle, qui aboutit finalement « à se sauver » ³. Du reste, nous dit-il fort justement, « faire ne se peut que quelqu'un envisage purement et aime Dieu sans Dieu » ⁴ ; et l'on garde ses commandements à quelque prix que ce soit, pour le désir de jouir de sa divine bonté un jour à son honneur ⁵. En effet, « celui qui réfère, qui renvoie toutes choses à l'honneur de Dieu, qui n'envisage que Dieu se donnant gloire en toutes choses et en tous lieux, Dieu aussi lui goûte et est délectable en toutes choses et en tous lieux » ⁶.

Voilà, et détail intéressant, quinze ans avant le *Traité de l'Amour de Dieu*, un pur amour assez évolué. Laurent de Paris, quant au désintéressement, pose déjà la question avec beaucoup de précision. Oui, la charité est désintéressée par définition. Mais il s'arrête comme instinctivement aux limites qu'il n'est pas permis de dépasser.

Abandon total à Dieu par amour, et cela au mépris de soi et de ses intérêts, le P. Pierre Coton ne professe pas d'autre doctrine. Son *Intérieure occupation d'une âme dévote* parue pour la première fois en 1608, énumère les différents exercices par lesquels l'âme s'élève progressivement au véritable amour ⁷. Et cette charité est bien parfaite, car elle incline au don total de soi. Dans les *Estincelles de l'amour divin, en forme d'oraison, pour dresser l'âme à la résignation et à l'union avec Dieu*, joints en 1617, sous formes d'appendice, à l'ouvrage précédent, le P. Coton s'offrait « spécialement à une abnégation et mépris » de soi-même ⁸. Sous

¹ P. 443.

² P. 442.

³ P. 458.

⁴ P. 460.

⁵ P. 359.

⁶ P. 465.

⁷ Le R. P. Pierre COTON, S. J., *Intérieure occupation d'une âme dévote*, Nouvelle édition par le P. A. POTTIER, Paris, Téqui, 1933.

⁸ *Prière* 26, édit. POTTIER, p. 263.

sa plume se rencontre déjà l'abandon conditionnel du salut par amour.

« Voici, Seigneur, que je suis prêt à supporter d'une volonté prompte pour votre amour toute adversité, en ma renommée, biens et amis, toute douleur, peines et afflictions, confusion et angoisse du cœur, et généralement toutes choses qui pourraient m'advenir, en quel temps, en quel lieu, ou comment que ce soit ; même quand il vous plairait, mon Dieu, que par votre amour j'endurasse éternellement les peines de l'enfer, quant aux peines seulement, et non quant à la séparation comme sont les damnés ; je m'offre du tout, et franchement à votre plaisir ¹. » « Que je sois donc perdu, mon Dieu, humilié, mortifié et affligé en temps, et en éternité, s'il vous plaît, par votre amour ². »

A noter l'intéressante distinction entre les « peines » de l'enfer seulement, et la « séparation comme sont les damnés ».

Mais on a l'impression que ce désintéressement total lui coûte et qu'il n'est pas résigné autant que le laissent supposer ses protestations.

En effet, « ô Bon Dieu, reprend-il, qui avez dit : donnez et il vous sera donné, puisque je me suis selon ma petite portée donné, consacré tout à vous, donnez-vous réciproquement, ô bonté infinie, du tout à votre pauvre créature ³ », car vous connaissez, « ô beauté éternelle, que vous avez créé mon cœur, pour vous aimer ⁴ ; et mon âme dédaigne toute autre chose hors de vous, afin qu'elle puisse être assouvie de vous, et trouver un parfait repos en vous ⁵ ».

Le maître incontesté en la matière, celui dont s'inspirait tous les auteurs, était assurément saint François de Sales. Œuvre d'un théologien en même temps que d'un directeur d'âmes, sa doctrine ralliait tous les suffrages. Avant tout, l'évêque de Genève s'était appliqué à édifier sa doctrine sur des bases solides, sur les grandes vérités dogmatiques et les principes théologiques les plus universellement admis. Et il avoue lui-même que bien des pages de son *Traité de l'amour de Dieu* exigèrent des lectures considérables. Mais aussi directeur d'âmes favorisées par Dieu de grâces exceptionnelles, il pouvait commodément confronter les principes de sa théologie mystique avec la conduite effective du Saint-Esprit.

¹ Prière 28, pp. 263-4.

² Prière 30, p. 264.

³ Prière 32, pp. 264-5.

⁴ Prière 33, p. 265.

⁵ Prière 34, p. 265.

Saint François de Sales groupe toute sa doctrine autour de l'amour de Dieu. Il n'entre pas comme beaucoup de ses devanciers dans une analyse fouillée des diverses vertus chrétiennes. Non pas qu'il les néglige ou leur accorde une moindre importance ; mais il les envisage surtout dans leurs rapports avec la charité. Celle-ci est une reine, les autres sont des servantes.

La perfection consiste à rendre toujours plus incontestable le règne de la charité dans les âmes. Et tout le travail de l'homme réside dans la correspondance à l'invitation de la grâce.

Mais, selon la mesure des grâces reçues et aussi selon la générosité des âmes, l'amour divin présente bien des degrés. L'*Introduction à la vie dévote*, qui s'adressait aux gens du monde, insistait surtout sur la « patience » et « la sainte résignation ». Les âmes désireuses d'une plus grande perfection doivent s'efforcer de passer de la « sainte résignation » à la « très sainte indifférence ». Et le *Traité de l'amour de Dieu* marque les étapes qui conduisent de l'une à l'autre.

Pour saint François de Sales, l'amour n'est pas une question de sentiment. Il est avant tout la volonté de se dépouiller de soi-même pour s'établir dans une totale dépendance du bon vouloir divin. Il ne s'arrête aux créatures que dans la mesure où elles l'aident à atteindre sa fin essentielle qui est la gloire de Dieu et le salut de l'âme.

Cet amour de Dieu qui dit indifférence n'est pas pour autant passivité. L'indifférence, qui doit être une disposition habituelle, cesse dès que la volonté divine se manifeste d'une façon ou d'une autre. L'âme toutefois marque, si l'on peut s'exprimer ainsi, une certaine préférence : celle de souffrir par amour avec Jésus rachetant le monde par sa souffrance volontaire. Cette immolation de soi-même en union avec la victime divine, à la gloire de Dieu, voilà l'amour parfait.

Dès lors, la pratique des vertus et l'exercice de la méditation ne sont que la manifestation et l'épanouissement de la divine charité. Et la théologie mystique a pour mission de conduire les âmes, par la pratique de l'oraison et des vertus chrétiennes, à la perfection de l'amour, dont le couronnement est la possession de Dieu dans le ciel.

Après saint François de Sales, tous les auteurs spirituels parlèrent d'amour pur. Les grands prédicateurs de retraites en firent leur thème préféré ; ainsi les PP. Vincent Huby, Fr. Nepveu,

Rigoleuc. Le P. Julien Maunoir le proposait aux populations ferventes de la Bretagne. Les grands directeurs d'âmes, tels le P. Guiloré, M. Boudon, M. de Bernières, un pieux laïc, M. Bertot, le P. Maur de l'Enfant Jésus, le P. Surin, lui gagnaient les âmes généreuses. Des écrivains, comme le P. Saint-Jure, le P. Binet, J. P. Camus, évêque de Belley, le vulgarisaient à l'usage des chrétiens vraiment désireux de perfection.

Tous, tant qu'ils sont, ils prêchent le pur amour. Tous, ils se rencontrent sur les points essentiels : la nécessité de l'abnégation et du désintéressement.

Va-t-on pour autant en faire les précurseurs du Quiétisme ? Je sais que Fénelon après d'autres, Richard de Saint-Victor, par exemple, écrira dans la préface des *Maximes des Saints*, qu'il est toujours dangereux d'aborder ces sujets délicats à cause des gens peu précautionnés. Mais le tout est de savoir si les gens bien intentionnés sont responsables des abus auxquels donne lieu une interprétation fausse. En tout cas, pour ce qui concerne la plupart des écrivains spirituels du XVII^e siècle, on aurait tort de se laisser impressionner au point de voir des tendances dangereuses là où il y avait souvent simple exagération de langage.

Beaucoup, pour ne pas dire le grand nombre, transcrivaient ou vulgarisaient la doctrine des grands maîtres. Ou encore, ils faisaient part à autrui de leurs expériences personnelles. Pour n'en citer que quelques-uns des plus notoires, le P. Binet par exemple, dans sa *Pratique du saint amour de Dieu* ¹, le moment venu de définir la charité parfaite, ne trouve rien de plus expédient que de la montrer réalisée dans sainte Catherine de Gênes. Il intitule simplement son chapitre XIX : « le parfait tableau de l'amour de Dieu : sainte Catherine de Gênes » ². De même, le Père Saint-Jure, dans son *Homme religieux*, s'inspire très fidèlement de la même sainte. Dans le seul chapitre VIII du livre II, la *Vie* de sainte Catherine est citée vingt fois. J.-P. Camus continue son maître et ami saint François de Sales à sa manière éminemment originale, le dépassant même çà et là, ainsi que nous le verrons. L'école carmélitaine, dont en France on peut citer le P. René de Saint-Albert, qui fut directeur de Bossuet, et le frère Laurent de la Résurrection, que nous retrouvons dans la querelle de Fénelon et de M. de Noailles, se recommandait de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. D'autres,

¹ *La Pratique du Saint amour de Dieu*, par le P. E. BINET, MONS, 1623.

² P. SAINT-JURE, *L'homme religieux*, Paris, 1657.

tout en manifestant plus d'indépendance, restaient encore dans la ligne des maîtres les plus autorisés. Ainsi, le P. Piny, que M. Bremond appelle « le maître du pur amour »¹. Ce dominicain original, au sens mystique averti doublé d'une psychologie très fine, tout en abordant les sujets les plus épineux, savait se tenir éloigné de toute utopie. Ses ouvrages, en particulier sa *Clef du pur amour*, s'élevaient jusqu'aux sublimités de la parfaite charité, mais ne négligeaient en rien les menues obligations de la vie chrétienne. Ses idées sur le désintéressement et la docilité à la grâce étaient suffisamment poussées pour satisfaire les partisans du pur amour intégral, sans effaroucher les plus méfiants de ses adversaires.

Cela ne veut pas dire que tous les auteurs ne se laissaient pas aller çà et là à des affirmations qui, prises en elles-mêmes, avaient quelque chose de répréhensible. Mais l'ensemble de leur enseignement suffisait à rassurer pleinement s'il y avait lieu.

Il en est quelques-uns cependant qui, sans mériter de figurer parmi les auteurs condamnés plus tard, présentaient, non plus simplement en passant, mais en de larges exposés, des doctrines qui dans leur expression différaient à peine de celles qui seront proscrites.

Plus que tout autre, peut-être, le P. Guilleré insiste sur les exigences du pur amour. Il les présente sous la forme d'une jalousie divine, et il faut avouer que ses expressions sont très fortes.

« Ne vous l'ai-je pas dit tant de fois qu'il [l'amour de Dieu] est délicat, et infiniment jaloux ? et qu'il anéantira et perdra plutôt tous les moyens de votre salut les plus avantageux, que de voir et de souffrir que votre cœur prenne liaison avec aucun objet. Sa délicatesse passe jusqu'à la fureur, puisqu'il est de certaines âmes, qu'il permet plutôt tomber dans l'abîme et dans la réprobation que de les posséder imparfaitement. Cette vérité est tout à la fois formidable et pleine d'amour, car ses dernières colères ne viennent que de l'amour excessif qu'il a de posséder de certains cœurs². »

Bien plus, en le lisant, on croirait déjà entendre quelque écho anticipé des *Maximes des Saints* réclamant l'activité nue et de pure foi.

« Que disent toutes ces opérations différentes [exercices de purifications]. Elles disent que Dieu veut nous mener à un amour aussi bien

¹ Cf. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VIII, chap. II.

² P. GUILLORÉ, *Les progrès de la vie spirituelle*, liv. III, instruct. 5, § 2.

anéanti qu'anéantissant. Car comme l'amour ôte tout, il perd aussi tout, et ayant tout perdu, il se perd lui-même. Ruinant et détruisant tout par immolation dans l'Extérieur et dans l'Intérieur, il s'appelle anéantissant ; car il est jaloux d'être seul dans l'âme, et il veut tellement cette solitude de tout créé, aussi bien du plus spirituel que du grossier et du profane que lui-même veut *rester nu par voie de pure simplicité*, abhorrant même dans soi la multiplicité qu'il détruit dans l'humain ¹. »

De plus, le Père Guilleré semble déjà distinguer nettement entre l'activité simple, c'est-à-dire pure, qui ne tombe pas sous la conscience, et l'activité ordinaire, en termes analogues à ceux de Fénelon.

« Mais ayant ainsi tout ravagé, il n'en demeure pas là, impatient qu'il est d'être toujours en action, pour trouver le repos dans sa perte ; si bien que notre amour d'anéantissant devient anéanti.... par une action étrangère qui est celle de Dieu. Mon amour détruit tout ce qui n'est point Dieu ; et l'amour de mon Dieu détruit et perd mon amour à mes yeux, qui par là devient anéanti ². »

Mais combien cet amour pur ainsi décrit est affaire de générosité en même temps que d'élection divine, un seul texte très explicite le dit d'une façon qui ne laisse subsister aucun doute.

« Abhorrez cet amour délicat et de roses, qui ne veut que les beaux feux : abhorrez cet amour purement contemplatif qui ne veut qu'un repos fainéant : abhorrez cet amour intéressé qui ne voudrait pas prouver son feu et sa fidélité par la seule pointe d'une épingle. O Théonée, qu'il y en a de trompés dans l'amour ³. »

Point davantage d'état inamissible. « Votre cœur ne doit jamais reposer avec assurance dans son amour, comme s'il aimait sans aucun doute ⁴. » Le Père Guilleré proteste contre les spirituels qui veulent absolument que tout cesse dans la présence de Dieu et qu'on y apporte les puissances de l'âme comme mortes pour ne faire que recevoir et non pas agir ⁵.

Plus même peut-être que les ouvrages, un épisode révèle à l'évidence combien la question de la parfaite charité et les problèmes qui y sont liés préoccupaient les esprits. De 1640 à 1643,

¹ *Ibid.*, liv. III. Instr. 5, § 1.

² *Ibid.*.

³ *Ibid.*, p. 238, 1^{re} édit. 1675.

⁴ *Ibid.*, liv. III. Instr. 6.

⁵ *Ibid.* (passage cité par M. POURRAT, dans *Histoire de la Spiritualité*, IV, p. 117).

J.-P. Camus, évêque de Belley, préludait en quelque sorte à la fin du siècle. L'incident, assez mince en lui-même, est intéressant par l'état d'esprit qu'il suppose. En 1640, J.-P. Camus publiait un ouvrage intitulé *Défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre*¹. L'année suivante paraissait *Carité ou le portrait de la véritable charité*². Ce n'étaient pas des exposés sereins, mais des livres de circonstance. En effet, l'auteur nous raconte que des sermons qu'il avait donnés sur la charité, à Paris, dans l'église de la Charité, avaient provoqué certaines réactions. « Des esprits serviles, mercenaires, partisans du propre intérêt » crurent que sa doctrine « battait à étouffer dans les esprits des Chrétiens toute crainte des jugements de Dieu et toute espérance en ses promesses³. » En 1641, un ouvrage intitulé *Défense de la vertu*⁴, du P. Antoine Sirmond, prenait à partie les idées de Camus et du désintéressement. L'évêque y répondit en deux fois : en 1642, *Animadversions sur un livre intitulé Défense de la vertu*⁵ ; en 1643 *Notes sur un livre intitulé Défense de la vertu*⁶. Il y donnait sa véritable pensée qui, en poussant aussi loin que possible la thèse du désintéressement, restait cependant étrangère à tout quiétisme. En parcourant l'histoire de cette querelle, on ne peut s'empêcher d'avoir à l'esprit l'autre, plus connue. Fénelon, du reste, tenta à plusieurs reprises de présenter sa querelle avec Bossuet comme la continuation de celle qui avait mis aux prises J.-P. Camus et le P. Sirmond.

Les erreurs doctrinales ne sont pas des phénomènes surgissant inattendus et sans préparation. Elles se présentent davantage comme le produit d'une longue incubation, qui, il est vrai, n'apparaît qu'après les événements. Toute erreur, dit-on, a un atome de vérité. Dans bien des cas, elle n'est que la vérité déformée.

L'histoire de l'amour pur en est un exemple. Il n'est pas possible de déterminer avec une rigueur mathématique la progression qui va de l'amour pur du début du siècle à celui qui sera condamné. On peut cependant en marquer les différentes étapes.

¹ *La défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre*, par J. P. CAMUS, évêque de Belley, Paris, 1640.

² *La Carité ou le portrait de la véritable charité*, par J. P. CAMUS, Paris, 1641.

³ *La Carité*, pp. 640-643.

⁴ *La défense de la vertu*, par le P. A. SIRMOND, Paris, 1641.

⁵ *Animadversions sur la préface d'un livre intitulé Défense de la Vertu*, par J. P. CAMUS, Paris, 1642.

⁶ *Notes sur un livre intitulé La défense de la vertu*, par J. P. CAMUS, Paris, 1643.

Quoi de plus sûr, du point de vue théologique, et de plus éloigné de tout illuminisme dans la pratique, que l'amour pur de saint François de Sales ! Le saint évêque en fixait la doctrine avec la netteté d'un théologien, la prudence d'un homme d'expérience, la maîtrise et la souplesse de vocabulaire qui en font un modèle de notre langue. D'autres, moins réservés, moins expérimentés, traduisaient le même enseignement, mais sans y apporter les mêmes nuances, et dans une langue moins exacte. Cependant, pour la plupart, ils évitaient de poser les problèmes contre lesquels viendront buter un certain nombre de ceux que nous mentionnerons plus tard. Tous, ils parlaient d'indifférence et de désintéressement. Mais ils se gardaient bien de les étendre au désir raisonnable du salut et de la béatitude personnelle. Pas davantage ne considéraient-ils comme synonymes amour pur et état passif. Au contraire même les plus hardis d'entre eux insistaient — ce qui est de première importance — sur l'effort personnel. Cela est caractéristique chez le P. Guilleré. Malgré des expressions quiétistes en apparence, il mettait en garde contre un « repos fainéant » ; il demandait « d'abhorrer un amour délicat et de roses », un « amour purement contemplatif » ¹.

Et surtout, tous ces auteurs n'entendaient pas que la parfaite charité portât préjudice à la pratique des humbles vertus chrétiennes, détournât des menues obligations quotidiennes, dispensât de recourir aux petites industries consacrées par la pratique de l'Église. Par rapport à l'amour pur, ils eussent signé ce que le P. Rigoleuc disait du recueillement : « Le vrai recueillement ne nous empêche point de bien faire nos actions extérieures. Il aide plutôt, et il ne nous rend abstraits qu'à l'égard de ce qui n'est point notre devoir ². »

Remarque de bon sens, dira-t-on, et qui est hors de conteste. Et pourtant, c'est pour l'avoir pratiquement négligée que bon nombre de spirituels s'engageaient sur un terrain glissant. Ils partaient sans doute des grands principes que nous avons analysés plus haut. Mais ils se complaisaient trop dans les questions délicates que de plus sages avaient abordées avec réserve. Ils s'éloignaient trop de la vie concrète des âmes pour se complaire dans ce que le cardinal Le Camus appelait, non sans une nuance de

¹ GUILLORÉ, *Progrès de la vie spirituelle*, 1^{re} édition, Paris, 1675. p. 238.

² J. RIGOLEUC, *Œuvres spirituelles*, annotées et publiées par A. HAMON, Paris, 1931. Lettre à une Ursuline, p. 335-336.

dédain, des cas métaphysiques. Leurs conclusions insinuaient une moindre estime, ou, du moins une certaine négligence effective des exigences plus humbles, mais fondamentales, de toute vie intérieure, si sublime fût-elle. L'humilité, le détachement, la pratique des vertus chrétiennes étaient en fait relégués au second plan. M. de Bernières nous aide à comprendre comment insensiblement cette conclusion s'imposait. Il écrit, avec un sentiment indéniable de profonde piété : « Quand je considère que Dieu est tout, qu'il possède en soi-même des perfections infinies, qu'il nous a faits et qu'il nous prépare encore des biens infinies, je connais qu'il mérite tout honneur, toute gloire, toute louange, tout respect. O que toutes choses lui sont justement dues quand je considère que je suis un pur néant, que j'ai en moi un fond inépuisable d'imperfections et de misères ¹. » Or, que peut-il sortir de bon de « ce fond inépuisable d'imperfections et de misères » ? Il faut l'abandonner totalement, quand l'âme est toute anéantie, Jésus-Christ est et subsiste, la créature n'est plus, ne vit plus, n'opère plus ².

Cette opposition entre amour de soi et amour de Dieu, les auteurs la transportait également dans l'activité divine et humaine. Tout comme la charité grandit dans la mesure où l'amour-propre disparaît, l'activité de la grâce s'intensifie quand l'activité de l'homme diminue. Puisque, selon l'expression du Père Guilleré, l'amour de soi « n'est qu'intéressé » ³, il rejaillit dans ce sens sur l'effort de l'âme. Dès lors, M^{me} Guyon sera logique lorsqu'elle demandera de « tout laisser tomber », selon une de ses expressions favorites.

« Vous ne pouvez, écrira-t-elle encore, contribuer à cet ouvrage [de perfection] qu'en demeurant fermé et immobile entre les mains de Dieu. » — « Demeurez immobile, entièrement, attendant de Dieu ce qu'il voudra faire en vous. Exemptez-vous de toute réflexion tant sur vous que sur les choses extérieures », recommandait Surin à Madeleine Boinet ⁴.

Et M. Bertot ne témoignait que mépris pour ce qu'il appelait les « pauvres et chétifs actes » ⁵ de l'âme. Allant plus loin encore,

¹ *Le chrétien intérieur*, liv. I, chap. II, p. 7.

² *Vie de la vénérable Mère Élisabeth de l'Enfant Jésus*, Paris 1680, p. 317. L'auteur en est la Mère Marie-Madeleine de MAUROY.

³ *Progrès spirituels*, 2^e édit., p. 522.

⁴ *Correspondance*, édit. MICHEL et CAVALLERA, t. I, p. 201.

⁵ BERTOT, *Le Directeur mystique ou les Œuvres spirituelles de Monsieur Bertot*. A Cologne, chez Jean de la Pierre, 1726, t. I, p. 239.

Fr. Malaval, faisant consister la perfection dans une sorte d'état de contemplation, demande à sa Philothée de rejeter tout acte personnel, comme une sorte d'imperfection.

« Sachez, lui dit-il, que plus vous vous obstinerez à ne produire aucun acte et à demeurer abandonnée et inagissante et morte dans la sainte contemplation, plus vous vous affirmerez dans votre foi et dans la pureté d'esprit ¹. »

Molinos renforce la pensée de Malaval. « Nous arrêtons les grâces célestes en voulant faire quelque chose ² ».

Il n'aura pas grand chose à ajouter, au moins quant à l'expression quand il écrira : « C'est à ne considérer rien, à ne vouloir rien, à ne faire aucun effort, que consiste la vie, le repos et la joie de l'âme ³. »

Il n'est pas question évidemment de ranger sous la même enseigne des hommes comme M. de Bernières, M. Boudon par exemple et Molinos. Tout en proscrivant certains de leurs ouvrages, l'Église rendait témoignage à leur sainteté personnelle et reconnaissait même qu'ils avaient exercé une influence bienfaisante. Et quant à leur doctrine, souvent bien des correctifs atténuaient ce que leurs expressions avaient de trop absolu et de dangereux. Pour la plupart, ils reproduisaient celle des grands maîtres et en particulier de saint François de Sales. Mais, çà et là, ils semblaient comme entraînés par un courant qui les jetait vers ce que Bossuet appelait des « nouveautés dangereuses ».

Il serait facile d'illustrer cette tendance par les exemples d'auteurs aussi recommandables que Malaval, M. de Bernières, M. Boudon. Arrêtons-nous du moins à l'un d'entre eux : M. Bertot. Chronologiquement, il précède l'explosion du quiétisme. De plus, il fut jusqu'à sa mort le directeur de M^{me} Guyon. C'est lui qui permit qu'elle abandonnât ses enfants pour se vouer à l'apostolat.

Dieu, dit M. Bertot, conduit les âmes à la perfection « médiatement », par l'entremise d'un directeur, ou « immédiatement », au moyen de motions et de touches spéciales. Dans les deux voies, la direction s'impose : dans la première, le directeur est l'intermédiaire entre Dieu et l'âme ; dans la seconde, il exerce un contrôle pour mettre l'âme à l'abri des illusions. Loin de marquer une

¹ Fr. MALAVAL, *Pratique facile*, p. 176.

² *Guide spirituelle*, l. III, ch. xx, n° 202. Cité par BOSSUET, *États d'oraison*, III, n° 2.

³ BOSSUET, *ibid.* *Guide spirituelle*, MOLINOS, l. III, ch. xx, n° 195.

bonnes grâces des religieuses. Bientôt remise en liberté, grâce à l'intervention des duchesses de Beauvilliers, de Mortemart, de Charost, ainsi que de sa cousine M^{me} de La Maisonfort, protégée de M^{me} de Maintenon, elle poursuivit son apostolat. Mais, cette fois, au lieu de circuler dans les provinces, elle rayonna autour d'elle, dans le milieu même qui l'avait retirée de la Visitation. Elle devenait bien vite l'âme de réunions où se rencontrait ce que la France comptait de plus noble et de plus chrétien : les ducs et les duchesses de Beauvilliers, de Chevreuse, de Mortemart, de Charost, la comtesse de Guiche¹. Sincèrement épris d'idéal, ils goûtaient les charmes d'une doctrine séduisante. Engouement inconsidéré, pensera-t-on ? Ce que nous savons par ailleurs de cette élite vraiment remarquable dans un milieu peu favorable fait hésiter. En fait, M^{me} Guyon excellait à créer autour d'elle une atmosphère spirituelle qui grisait les âmes avides de divin. Ardentes et loyales, elles étaient peu disposées à discerner des ombres dans ce qui transformait leur vie intérieure et les rapprochait de Dieu. Elles recueillaient pieusement ce qu'il y avait de vraiment profond et élevé dans la doctrine de leur amie. Et sa sainteté personnelle sanctionnait à leurs yeux la mission dont elle se disait investie. Comment, au début du moins, des esprits non avertis qui ne demandaient qu'à croire, eussent-ils facilement discerné l'erreur fondamentale sur laquelle reposait l'attrayante spiritualité de M^{me} Guyon ? Heureux de recueillir avant tout ce qui les nourrissait, ses amis ne songeaient pas le moins du monde à la passer au crible de la critique théologique. Il ne leur venait pas même à l'esprit de discuter une personne qui apportait à chacun ce dont il avait besoin. Elle parlait d'abandon et de paix à l'âme inquiète et timorée du duc de Beauvilliers ; à l'esprit trop raisonneur du duc de Chevreuse, elle prêchait la confiance et l'épanouissement. Aussi ce groupe d'amis goûtait-il les joies intimes d'un cénacle qui se sent l'objet d'une bienveillance divine particulière.

Là, enfin, elle se liait avec celui qui allait donner toute son importance au problème en le faisant sien : l'abbé de Fénelon. Sujet désormais très complexe, car les questions personnelles sont

¹ Sur ces personnages, on peut consulter A. DELPLANQUE, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur d'après sa correspondance avec ses principaux amis*, Lille, 1907. — M. MASSON, *Fénelon et M^{me} Guyon*. M. Masson publie leur correspondance. Dans une belle introduction, il étudie la psychologie de Fénelon en face de M^{me} Guyon. — Voir aussi, Ernest SEILLIÈRE, *M^{me} Guyon et Fénelon, précurseurs de J.-J. Rousseau*, Paris, Alcan, 1918, Collection des grands philosophes.

intimement liées au débat purement théologique. Et, il faut bien le reconnaître, le problème quasi insoluble que pose et posera toujours Fénelon, est celui de son amitié indéfectible pour M^{me} Guyon. Il ne semble guère qu'une explication puisse donner satisfaction. Tout ce que l'on peut constater, c'est qu'il ne s'abandonna pas du premier coup. Il réagit, avant de faire sien, au moins dans les grandes lignes, cet amour pur si intransigeant, et d'agréer celle qui le lui prêchait. A ses avances, il répondit d'abord avec réserve. Les premières entrevues furent décourageantes ; les premières lettres, brèves et discrètes. Fénelon hésitait, il se défendait, il ne se livrait pas ; il voulait sans vouloir ; quelque chose l'attirait, quelque chose le rebutait. Là, comme dans toute sa vie, jouait son caractère inquiet. S'était-il quelque peu détendu, il se reprenait bien vite, puis se reprochait sa circonspection maladive.

Mais au bout de quelques années, il était définitivement conquis, M^{me} Guyon avait triomphé de tous ses doutes, et avait communiqué à Fénelon la foi dont elle était elle-même possédée. Désormais l'amour pur entrait dans sa phase définitive.

Jusque là, rien en M. Bertot qui ne puisse s'autoriser des plus grands maîtres de la vie spirituelle. Il reproduit la doctrine classique en un langage qui parfois, il faut en convenir, manque de simplicité. Mais toute sa doctrine se résume dans la mort à soi, dans l'anéantissement de tout ce qui est propre et par le fait même s'oppose à la prise de possession complète de la grâce. Elle invite l'âme à réprimer l'éparpillement à l'extérieur, à revenir à son centre. Elle prêche la parfaite simplicité. Bertot parle avec complaisance de la « Mort du fond », du « recoulement en Dieu ». Il s'étend indéfiniment sur l'« état du centre ». En soi, tout cela est susceptible de l'interprétation la plus orthodoxe.

Serait-ce donc à tort que l'Église a proscrit ses ouvrages ? En fait sa tendance mène vers la « passivité ». Sa description de la « vie nouvelle » de l'âme « remise à Dieu par le centre »¹ donne prise à quelques inquiétudes. Sans répudier toute activité personnelle, il en parle en termes qui, pour le moins, peuvent donner le change.

Ainsi, « l'âme, dans la lumière du fond n'a pas d'actes par soi-même, et n'en fait pas pour soi-même, d'autant que Dieu ne manque de la secourir pour toutes ses nécessités où les choses communes manquent ; mais aussi l'âme faisant les actes et les actions qui sont de son état et de nécessité, elle ne les fait pas pour elle-même ; où il faut savoir que la lumière du fond mettant l'âme en sécurité, rend toutes choses unes, et ainsi tout ce que Dieu et la Providence demandent de nous extérieurement et intérieurement est Dieu ; si bien que de les vouloir et de les faire n'est pas un acte propre² ».

« La sainte communion et l'action de grâce se fait en la même manière. Un Dieu ne peut être mieux reçu que par un Dieu et en Dieu où l'âme est. Pourquoi en sortir pour faire de pauvres et chétifs actes de ses puissances et quitter un Dieu dans lequel tout est et qui est toute chose³. »

D'aucuns ne pourraient manquer d'y voir je ne sais quelle pente vers le panthéisme. En tout cas, le moins qu'on puisse dire, c'est que son dédain pour ces « pauvres et chétifs actes » n'est guère dans la ligne des grands maîtres.

De plus, la lumière du fond telle qu'il l'entend n'est pas loin de donner lieu aux plus dangereuses illusions.

En effet, « toute âme qui a la lumière du fond, a la paix dans ses misères autant que dans ses vertus. Comme c'est une lumière de vérité,

¹ *Ibid.*, I, p. 237.

² *Ibid.*, I, p. 273.

³ *Ibid.*, I, p. 239.

elle ôte tout étonnement de ses chutes et de ce que l'on est et met ainsi le calme en tout, en se perdant en toutes choses, aussi bien par ses pauvretés, péchés et sottises que par les actes de vertus ¹ ».

Sans s'en douter, il frayait la voie à la doctrine quiétiste qui niait la responsabilité dans certains états mystiques.

Lorsqu'on aborde les idées de M. Bertot avec un peu de recul, qu'on les confronte avec le Quiétisme, elles prennent un intérêt considérable. Les rapprochements s'imposent. Il faut cependant lui rendre justice. Ses lettres spirituelles, en particulier, et elles forment deux volumes, témoignent d'une grande sagesse et prudence. Il n'a ni la saveur de saint François de Sales, ni la grâce de Fénelon, ni le bon sens de Bossuet. Il est compliqué parfois et presque toujours un peu tendu. Mais, tel quel, il est encore extrêmement sympathique.

Ce que nous avons dit de M. Bertot pourrait s'appliquer, toutes proportions gardées, cela va sans dire, à d'autres auteurs qui, avec lui, furent condamnés lors de la débâcle quiétiste. L'Église frappait en eux une tendance plus qu'une doctrine proprement dite. Non pas que les condamnations fussent arbitraires. En présence d'un danger considérable, le Saint Office ne se bornait pas à dénoncer les excès les plus criants. En même temps que la répression des abus grossiers, il s'appliquait à atteindre le mal dans sa racine.

En fait, ces auteurs offraient plus d'un rapprochement avec le quiétisme. Animés du zèle le plus louable pour la gloire de Dieu et la vraie perfection des âmes, mais imbus par ailleurs du pessimisme de leur siècle, ils faussaient un peu le rôle de l'effort humain dans la sanctification. « *Dieu seul* ». Ce titre d'un livre de M. Boudon résume leur idéal. Mais pour renaître en Dieu, ne fallait-il pas au préalable mourir à soi-même ? Et ils reprenaient les affirmations des grands spirituels sur l'anéantissement, malheureusement d'une façon trop peu nuancée. En effet, ils ne croyaient pouvoir mieux faire que de se comporter comme un être qui n'est rien, qui ne se préoccuperait aucunement des réactions de la nature, bonne ou mauvaise, en se laissant manœuvrer par la grâce comme une matière inerte et sans volonté. On relevait chez eux des affirmations très fortes, très risquées, que, en d'autres temps, on n'eût peut-être pas incriminées, mais qui, à la lumière des événements subséquents,

¹ *Ibid.*, I, p. 275.

pouvaient sembler préluder aux déviations doctrinales et morales du Quiétisme.

Cependant, on a l'impression que leur vocabulaire dépassa souvent leur pensée. Sans doute eussent-ils été les premiers à réprouver le Quiétisme d'un Molinos, et se fussent-ils étonnés qu'on le trouvât en germe dans leurs écrits. Pour beaucoup, leurs ouvrages trahissaient une déficience dans l'expression plutôt que des erreurs positives.

CHAPITRE III

L'APOSTOLAT DE MADAME GUYON

a) L'ŒUVRE DE TRANSITION DE M^{me} GUYON.

Tout au long du xvii^e siècle, nous avons recueilli les grandes idées qui sont à la base de la doctrine qui nous occupe. L'amour pur lui-même nous est apparu comme une sorte de leit-motiv.

Peut-on pour autant parler d'une doctrine de l'amour pur proprement dite ? Si par là on entend la lutte contre l'amour-propre pour établir le règne de la parfaite charité, rien n'est plus évident. Depuis le *Palais de l'Amour divin* de Laurent de Paris, en 1602, jusqu'aux multiples condamnations de la fin du siècle, en passant par le *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales, sans excepter ceux qui, comme M. de Bernières, M. Boudon, M. Bertot et les autres, seront mis à l'Index, presque tous les ouvrages tendent à promouvoir la perfection sous la forme de la charité parfaite. Les uns insistent davantage sur la lutte contre soi et la désappropriation de tout ce qui n'est pas Dieu. Les autres préfèrent s'attarder à l'idée d'union et de transformation en Dieu. Mais, en définitive, c'est le même son de cloche en termes à peine différents.

Faut-il y voir une spiritualité particulière au xvii^e siècle ? Nullement. Cet « amour pur » traduisait tout simplement à la manière de l'époque ce qui de tout temps a été le couronnement même du Christianisme : la charité parfaite. Et ceux mêmes qui, après coup, peuvent apparaître comme les précurseurs du Quiétisme en ce sens que quelques-unes de leurs pages semblaient préluder à leurs excès, restaient — nous l'avons vu à propos de M. Bertot — encore très fortement enracinés dans la tradition classique.

L'amour pur, idéal particulier se superposant en quelque sorte au grand idéal proposé à tous les chrétiens, n'apparaît en France, du moins d'une façon nettement tranchée, qu'avec M^{me} Guyon. C'est elle qui, tout en s'appuyant sur l'enseignement classique, le dépassera, et donnera au pur amour le sens spécial qui lui est

resté depuis Fénelon. Si, un instant, on fait abstraction de sa personne pour considérer son rôle historique, son œuvre apparaît comme une œuvre de transition. Par sa formation même et les principes de sa spiritualité, elle restait l'héritière de tous les auteurs dont nous avons parlé. Elle se rattachait à eux par ses immenses lectures, et aussi à M. Bertot, qui fut son premier directeur et le resta jusqu'à sa mort, en 1681.

Mais elle ne fut pas une héritière docile, marchant sur les brisées de ses devanciers. Son tort fut de secouer pratiquement leur tutelle. Elle fut novatrice, non pas toutefois qu'elle inventât de toutes pièces une nouvelle spiritualité. Sa véritable originalité consista avant tout à donner une expression personnelle aux idées qu'elle puisait dans son siècle, à marquer un pas en avant en les exagérant, et surtout à les amalgamer en un système clos.

Ses prédécesseurs, même ceux qui offraient le plus de prise à la critique, restaient pour la plupart des théologiens soucieux de respecter le dogme. M^{me} Guyon était une femme très intelligente, c'est vrai, mais romanesque, exaltée, et qui d'instinct allait aux extrêmes sans se soucier des répercussions dogmatiques de ses assertions. Ajoutons à cela que sa croyance en une mission divine spéciale n'était pas faite pour lui inspirer de la réserve et de la prudence.

Fût-elle restée une isolée, que sans doute ses quarante volumes eussent rapidement connu l'oubli. De nos jours, déclare Brunetière, on l'eût envoyée à la Salpêtrière. Mais elle fut l'amie de Fénelon, qui, on ne peut en disconvenir, lui doit l'essentiel de son *amour pur*.

Personnage bien difficile à étudier objectivement. Il importe de ne jamais perdre de vue qu'elle reste l'héritière du XVII^e siècle. A chaque instant nous rencontrons sous sa plume les termes mêmes que, à dessein, nous avons abondamment cités. Mais pas davantage il ne faut oublier qu'elle innove, soit par le sens qu'elle donne aux termes classiques, soit par les conclusions qu'elle en tire.

Aussi, il est par trop simpliste et commode le procédé qui consiste à l'écarter en la traitant d'illuminée et de visionnaire. On voit dans sa doctrine l'élucubration incohérente d'une prophétesse chargée d'un prétendu message divin. Sans doute, il ne peut être question de dire après Mgr Fliche que sa spiritualité n'avait rien de répréhensible et qu'elle ne présentait aucun danger pour l'orthodoxie. Mais le tort opposé serait de l'envisager uniquement à travers la *Relation sur le Quiétisme* de Bossuet. Cet écrit est avant

tout une arme de combat. Bossuet n'a insisté que sur ce qui pouvait nuire ; il n'a relevé que les aspects condamnables de la doctrine. Et il faut bien reconnaître que la matière ne lui manquait pas. Mais si la *Relation sur le Quiétisme* est vraie, elle est aussi incomplète.

Énigmatique, séduisante, inquiétante, déroutante, M^{me} Guyon est tout cela ; mais elle n'est pas seulement cela. En effet, si piètre idée qu'on ait de Fénelon, on ne peut tout de même pas lui refuser un minimum de bon sens. Par ailleurs, jamais ses pires ennemis n'ont mis en doute sa haute valeur morale. Dès lors, comment admettre qu'il ait accordé sa confiance à une folle, cela envers et contre tout, et jusqu'à la fin de sa vie ? Il avait d'ailleurs avec lui des gens aussi droits, intègres et pondérés que les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse.

Agée de trente ans, M^{me} Guyon se vengea, si l'on peut dire, d'une enfance assez négligée et d'un mariage avec un homme beaucoup plus âgé qu'elle, en se livrant à la réalisation de rêves intérieurs et apostoliques, caressés pendant les longues années de sa demi-solitude. Non pas que jusqu'alors sa conduite ait suscité le moindre commentaire. Au contraire, M. Hébert, qui donna de si méritoires preuves de son impartialité, rend témoignage à sa vertu.

« Elle avait, dit-il, infiniment d'esprit, était parfaitement bien faite de sa personne et avait un grand penchant à la vertu, à la piété et à l'exercice des bonnes œuvres, et principalement envers les pauvres ¹. »

A Montargis même, où elle vivait, elle jouissait de l'estime universelle « et l'on ne pouvait se lasser de lui donner des louanges » ². Malheureusement, son directeur, le récollet Archange ou Enguerand, fut appelé ailleurs. Bientôt elle fut mise sous la conduite du P. La Combe, barnabite, envoyé à Montargis dans la maison qu'y avait son ordre.

M^{me} Guyon suivit docilement les leçons de son nouveau directeur. Malheureusement, « il y a de l'apparence que ce prêtre avait

¹ *Mémoires du curé de Versailles, François Hébert (1686-1704)*, publiés par G. GIRARD, Paris, 1927, édition de France, p. 212. Il est bon de remarquer que ces mémoires, au dire de M. H. BREMOND, qu'on n'accusera certes pas de malveillance à l'égard de Fénelon et de M^{me} Guyon, méritent la plus grande estime. Dans une préface, il s'applique lui-même à réfuter ceux qui tenteraient d'en minimiser la valeur, à montrer qu'ils sont d'un contemporain intelligent et très bien informé puisqu'il fut mêlé à tout ce qu'il raconte. Il insiste sur son intégrité et sa parfaite droiture.

² *Ibid.*, p. 213.

déjà des sentiments outrés sur la théologie mystique et qu'il en portait trop loin les principes et dont il en tirait de très mauvaises conséquences »¹. Cela plut à sa dirigée ; bientôt elle ne se regardait plus comme disciple de ces théologiens ; elle crut en savoir autant qu'eux et prit le parti et la résolution de se faire la compagne du P. La Combe « et même de porter le plus de monde qu'elle pourrait à cette sorte de spiritualité sublime »².

S'en remettant donc à autrui du soin de l'éducation de ses enfants, elle se mit en devoir de porter au monde son idéal. Et le P. La Combe la confirma dans sa mission divine pour la réforme de la vie intérieure.

Dès lors on la rencontre à Gex, où Mgr d'Arenthon d'Alex, évêque de Genève l'a appelée à la direction des nouvelles catholiques, à Thonon, à Grenoble. Elle circule en Savoie, en Dauphiné, pousse jusque dans le Piémont. Avec succès, elle prêche sa doctrine et répand ses principes sur la vie mystique, avec prédilection dans les communautés religieuses. Reçue d'abord avec bienveillance, même par les évêques, bientôt ses enseignements et ses prétentions excitent la défiance. Ses relations avec le P. La Combe provoquent les commentaires. Successivement les évêques de Genève, de Grenoble, de Verceil, la prient de quitter leur diocèse.

Pourquoi cette disgrâce après un accueil presque toujours empressé ou pour le moins sympathique ? Le témoignage d'un contemporain bien placé et dont l'autorité n'est mise en doute par personne en donne l'explication. C'est que sa doctrine paraît suspecte. Au début même de la campagne apostolique de M^{me} Guyon, le cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, écrit à M. de Genève, Mgr d'Arenthon :

« Je n'ai rien à vous dire sur M^{me} de la Mothe-Guyon : vous avez plus de lumière et de discernement que moi, et vous avez eu plus de commerce avec elle dans le temps qu'elle a demeuré dans votre diocèse. Elle a été en Provence et est présentement en Piémont, où elle prétend que les dames de condition l'ont demandée. Elle a témoigné toujours de l'inclination pour votre diocèse, pourvu que ce ne soit pas à Gex, sous la direction d'une autre personne qui lui est opposée. »

Or, voilà comment il juge la dame :

« Elle a écrit qu'elle avait un grand éloignement de la Confession jusqu'à croire pouvoir s'en passer quinze ans entiers.

¹ *Ibid.*, p. 214.

² *Ibid.*, p. 214.

Elle a écrit à un autre qu'on venait à un tel état d'union avec Dieu qu'on ne sentait plus aucun mouvement de concupiscence. Quand on lui a fait entendre où ces maximes allaient, elle a paru se soumettre.

Elle a voulu ici tenir une école de spiritualité, et elle a instruit prêtres, religieux, et femmes dans des conférences ; cela n'était pas de mon goût, mais comme ce n'était qu'en passant, je l'ai dissimulé.

Son directeur me paraît fort sage et fort posé, et je ne doute pas qu'il n'arrête cette attache sensible que cette femme a pour lui et à laquelle les dévotes sont sujettes si on ne les réprime.

Elle a besoin d'être beaucoup humiliée et tenue dans le rabaissement ; je ne sais si elle le pourrait supporter ; cela lui serait très avantageux ¹. »

Si l'on fait attention que ce jugement porté sur M^{me} Guyon est antérieur à sa disgrâce et aussi aux condamnations portées contre les principes quiétistes, on demeure frappé par les remarques du Cardinal. Les principaux griefs qu'on ne cessera de formuler à l'endroit de cette dame s'y trouvent déjà : son besoin de diriger autrui et surtout les prêtres, son immense confiance en elle-même, ses principes sur l'union divine. Les années qui suivirent devaient prouver combien ce jugement déjà sévère était en réalité assez timide. Une lettre du Cardinal à un ami intime, M. Marcel, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas, à Paris, en fait foi. Elle résume la conduite et l'activité de M^{me} Guyon durant ses courses dans le Midi et le Dauphiné :

M. l'évêque de Genève « ayant appris qu'elle et son P. La Combe dogmatisaient, il les obligea de quitter son diocèse. Ils vinrent à Grenoble, où ils ne furent pas plutôt arrivés que le P. La Combe employa tous mes amis pour obtenir la permission de confesser, de diriger et de faire des conférences ; mais cela lui fut refusé.

En ce temps, j'allai faire ma visite, qui dura quatre mois. M^{me} Guyon profita de mon absence ; elle dogmatisa ; elle fit des conférences de jour et de nuit, où bien des gens de piété se trouvaient, et les novices des capucins, à qui elle faisait des aumônes, y assistaient conduits par un frère quêteur. Par son éloquence naturelle et par le talent qu'elle a de parler de la piété d'une manière à gagner les cœurs, elle avait effectivement fait beaucoup de progrès, elle s'était attiré beaucoup de gens de distinction, des ecclésiastiques, des religieux, des conseillers du parlement ; elle fit même imprimer sa méthode d'oraison. A mon retour ce progrès me surprit, et je m'appliquai à y remédier. La dame me demanda la permission de continuer ses conférences ; je la lui

¹ Lettre du 18 avril 1695. *Lettres du Cardinal LE CAMUS*, évêque et prince de Grenoble (1632-1707), publiées par P. INGOLD, Paris, Alph. Picard, 1892, pp. 445-446.

refusai et lui fis dire qu'il lui serait avantageux de se retirer du diocèse. De là, elle s'en alla dans des monastères de chartreuses, où elle fit des disciples ¹. »

Elle réussit si bien dans les chartreuses que le général des Chartreux, « homme très savant et très sage, a été obligé de sortir de sa solitude, pour réparer les désordres que cette dame avait faits dans quelques couvents de chartreuses, où elle avait fait la prophétesse comme par ailleurs » ².

Le Cardinal lui attribue quelques aventures qui jettent un jour désagréable sur elle.

« Elle était toujours, écrit-il, accompagnée d'une jeune fille qu'elle avait gagnée et qu'elle faisait coucher avec elle ; cette fille est très bien faite et pleine d'esprit. Elle l'a menée à Turin, à Gênes, à Marseille et ailleurs. Ses parents s'étant venus plaindre à moi de l'enlèvement de leur fille, j'écrivis qu'on la renvoyât, et cela fut exécuté. Par cette fille on a découvert d'affreux mystères ; on s'est convaincu que M^{me} Guyon a deux manières de s'expliquer. Aux uns, elle ne débite que des maximes d'une piété solide, mais aux autres elle dit tout ce qu'il y a de pernicieux dans son livre des *Torrents*, ainsi qu'elle en a usé à l'égard de Cateau-Barbe ; c'est le nom de cette fille, dont l'esprit et l'agrément lui plaisaient ³. »

A Dom Falgeyrat, bénédictin, prieur de Saint-Martin à Autun, il écrivait cette lettre significative.

« Il court, mon Révérend Père, une lettre sous votre nom, dans Paris, touchant M^{me} Guyon que vous avez vue autrefois dans mon diocèse ; comme cette lettre est entièrement contraire à ce que vous me dites alors, j'ai cru que c'était une lettre supposée. Je vous écris pour en savoir la vérité et pour vous prier de me mander si vous ne vous souvenez pas que vous me dites, par deux fois différentes, après avoir conféré avec elle, qu'elle disait qu'on pouvait être tellement uni avec Dieu qu'on pourrait tomber dans des [actes impurs], même avec un autre étant éveillé, sans que Dieu y fût offensé. Comme je me souviens très bien que vous m'avez dit cela, je vous prie de me marquer si vous vous en souvenez ⁴. »

Lorsque, plus tard, les amis de M^{me} Guyon argueront d'une lettre dans laquelle le cardinal Le Camus recommandait M^{me} Guyon

¹ *Ibid.*, p. 572-573. Lettre non datée, probablement de décembre 1694.

² *Ibid.*, p. 574.

³ *Ibid.*, pp. 572-574.

⁴ *Ibid.*, p. 578 (lettre du 31 mai 1695). Dans la *Correspondance* de BOSSUET, t. VII. p. 489, datée du 3 mai).

à son frère, le lieutenant civil, il répondra au duc de Chevreuse (18 janvier 1696) :

« Je peux bien avoir mis ce que vous me mandez que c'était une dame de vertu et de piété. C'était le moins que je pouvais mettre avec l'assurance qu'elle me donnait qu'elle s'était bien trouvée de suivre mes avis et qu'on avait jugé à Paris ses sentiments orthodoxes. Ainsi, comme dit Saint Augustin des louanges que le concile de Palestine donna à Pélage : *Voluntas emendationis non falsitas dogmatis approbata est.* »

« Enfin, si je l'ai trop louée en la recommandant, cela n'empêche point que tout ce que j'ai mandé qui s'est passé à Grenoble ne soit vrai ¹. »

Quant à cette fameuse lettre, elle n'a jamais été remise à son destinataire :

« J'ai su depuis qu'elle n'avait aucun procès et qu'elle n'avait pas rendu la lettre à M. le Lieutenant civil ; mais elle prit grand soin de la montrer, croyant que cela lui pourrait donner quelque réputation et quelque appui ². »

Au duc de Chevreuse, il affirme que ses « avis étaient : 1^o de quitter cette attache éclatante qu'elle avait pour un barnabite et d'avoir soin de ses enfants et de ses affaires domestiques ; 2^o de ne point se mêler de dogmatiser comme elle le faisait ; 3^o de prendre garde à la manière dont elle expliquait son oraison de quiétude dont un prieur de la réforme de Saint Benoît m'avait fait un rapport fort désavantageux pour elle ». Et il notait que jusque-là, il avait omis exprès une déposition très fâcheuse d'une Cateau-Barbe qu'elle avait emmenée à Gênes, contre le gré de sa mère, parce que cela aurait été trop injurieux à M^{me} Guyon ³.

Sous la plume de Mgr d'Arenthon d'Alex, nous découvrons la même sévérité de jugement. C'est lui qui disait : « Si le P. La Combe reparait ici, la moitié du Chablais est perdu ⁴. » De plus le *Moyen court* qui venait de paraître avait achevé d'édifier.

Partout écartés, le P. La Combe et M^{me} Guyon s'en furent à Paris. Mais, nous rapporte M. Hébert, en l'apprenant, Mgr de Genève crut de son devoir de renseigner l'archevêque, Mgr de Harlay de Champvallon. Sur son instigation, le P. La Combe fut arrêté par ordre du Roi et interné. Une lettre de cachet reléguait M^{me} Guyon en sécurité derrière les grilles de la Visitation de la rue Saint-Antoine, où d'ailleurs elle ne tarda pas à conquérir les

¹ *Ibid.*, p. 576.

² *Ibid.*, p. 573 (lettre de 1694 à M. MARCEL, curé de St-Jacques du Haut-Pas)

³ Lettre au Duc de Chevreuse, (18 janvier 1695). *Ibid.*, p. 576.

⁴ Dans la *Correspondance* de BOSSUET, VII, p. 486.

bonnes grâces des religieuses. Bientôt remise en liberté, grâce à l'intervention des duchesses de Beauvilliers, de Mortemart, de Charost, ainsi que de sa cousine M^{me} de La Maisonfort, protégée de M^{me} de Maintenon, elle poursuivit son apostolat. Mais, cette fois, au lieu de circuler dans les provinces, elle rayonna autour d'elle, dans le milieu même qui l'avait retirée de la Visitation. Elle devenait bien vite l'âme de réunions où se rencontrait ce que la France comptait de plus noble et de plus chrétien : les ducs et les duchesses de Beauvilliers, de Chevreuse, de Mortemart, de Charost, la comtesse de Guiche¹. Sincèrement épris d'idéal, ils goûtaient les charmes d'une doctrine séduisante. Engouement inconsidéré, pensera-t-on ? Ce que nous savons par ailleurs de cette élite vraiment remarquable dans un milieu peu favorable fait hésiter. En fait, M^{me} Guyon excellait à créer autour d'elle une atmosphère spirituelle qui grisait les âmes avides de divin. Ardentes et loyales, elles étaient peu disposées à discerner des ombres dans ce qui transformait leur vie intérieure et les rapprochait de Dieu. Elles recueillaient pieusement ce qu'il y avait de vraiment profond et élevé dans la doctrine de leur amie. Et sa sainteté personnelle sanctionnait à leurs yeux la mission dont elle se disait investie. Comment, au début du moins, des esprits non avertis qui ne demandaient qu'à croire, eussent-ils facilement discerné l'erreur fondamentale sur laquelle reposait l'attrayante spiritualité de M^{me} Guyon ? Heureux de recueillir avant tout ce qui les nourrissait, ses amis ne songeaient pas le moins du monde à la passer au crible de la critique théologique. Il ne leur venait pas même à l'esprit de discuter une personne qui apportait à chacun ce dont il avait besoin. Elle parlait d'abandon et de paix à l'âme inquiète et timorée du duc de Beauvilliers ; à l'esprit trop raisonneur du duc de Chevreuse, elle prêchait la confiance et l'épanouissement. Aussi ce groupe d'amis goûtait-il les joies intimes d'un cénacle qui se sent l'objet d'une bienveillance divine particulière.

Là, enfin, elle se liait avec celui qui allait donner toute son importance au problème en le faisant sien : l'abbé de Fénelon. Sujet désormais très complexe, car les questions personnelles sont

¹ Sur ces personnages, on peut consulter A. DELPLANQUE, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur d'après sa correspondance avec ses principaux amis*, Lille, 1907. — M. MASSON, *Fénelon et M^{me} Guyon*. M. Masson publie leur correspondance. Dans une belle introduction, il étudie la psychologie de Fénelon en face de M^{me} Guyon. — Voir aussi, Ernest SEILLIÈRE, *M^{me} Guyon et Fénelon, précurseurs de J.-J. Rousseau*, Paris, Alcan, 1918, Collection des grands philosophes.

intimement liées au débat purement théologique. Et, il faut bien le reconnaître, le problème quasi insoluble que pose et posera toujours Fénelon, est celui de son amitié indéfectible pour M^{me} Guyon. Il ne semble guère qu'une explication puisse donner satisfaction. Tout ce que l'on peut constater, c'est qu'il ne s'abandonna pas du premier coup. Il réagit, avant de faire sien, au moins dans les grandes lignes, cet amour pur si intransigeant, et d'agréer celle qui le lui prêchait. A ses avances, il répondit d'abord avec réserve. Les premières entrevues furent décourageantes ; les premières lettres, brèves et discrètes. Fénelon hésitait, il se défendait, il ne se livrait pas ; il voulait sans vouloir ; quelque chose l'attirait, quelque chose le rebutait. Là, comme dans toute sa vie, jouait son caractère inquiet. S'était-il quelque peu détendu, il se reprenait bien vite, puis se reprochait sa circonspection maladive.

Mais au bout de quelques années, il était définitivement conquis, M^{me} Guyon avait triomphé de tous ses doutes, et avait communiqué à Fénelon la foi dont elle était elle-même possédée. Désormais l'amour pur entraît dans sa phase définitive.

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE MADAME GUYON

Héritière de la pensée spirituelle de son temps qu'elle continuait, mais aussi qu'elle exagérait, telle nous apparaît M^{me} Guyon. En fait, pourquoi ne pas le reconnaître, elle a des pages excellentes et qui méritent de figurer à côté de celles des meilleurs auteurs. Avec un indéniable talent, une souplesse et une variété de style bien supérieures à l'ensemble de ses prédécesseurs, elle a parlé de la lutte contre soi, de l'abandon à Dieu, de l'oraison. Tel ou tel de ses opuscules condense le meilleur de la spiritualité de son siècle. Ainsi, à titre d'exemple, la *Règle des Associés à l'enfance de Jésus*¹. C'est une invitation à l'imitation de l'enfant Jésus dans sa vie d'humilité, de dépendance, de travail et d'oraison. A peine çà et là quelques légères exagérations dans l'expression, bien vite corrigées dans l'ensemble. En lisant en particulier les quatre chapitres qu'elle consacre à l'oraison, on est surpris que plus tard elle ait pu elle-même en oublier les pages si sensées et si justes.

Pour elle, comme pour les auteurs les plus recommandables de son époque, la vie chrétienne est l'œuvre combinée de la grâce et de l'homme. En effet, il serait faux de croire qu'elle entend initier toutes les âmes aux voies mystiques. Et lorsqu'elle parle de la vie chrétienne ordinaire, elle le fait comme les autres, exigeant autant qu'eux les efforts de l'ascèse. Dans les états qui précèdent l'appel spécial de Dieu « l'âme combat ses mauvaises habitudes, tâche avec effort de les vaincre, et se sert pour cela de toutes sortes de pénitences »². Ses erreurs ne commencent que lorsqu'elle parle des états mystiques proprement dits selon l'ordre qu'elle croyait tenir de Dieu.

¹ *Règles des Associés à l'enfance de Jésus, modèle de perfection pour tous les états. Tirée de la Sainte Écriture et des Pères par les réflexions de plusieurs personnes intérieures*, Lyon, 1685. Dans *Les opuscules Spirituels* de M^{me} J. M. B. DE LA MOTHE-GUYON, nouvelle édit., t. II, Paris, MDCCXC, pp. 349-404.

² *Petit abrégé de la Voie et de la Réunion de l'Âme à Dieu, Opuscules*, t. II, p. 321.

1. LA MISSION DIVINE DE M^{me} GUYON.

Lorsqu'on parle de la doctrine spirituelle de M^{me} Guyon, il importe grandement de ne pas oublier qu'elle ne s'adresse pas à toutes les âmes indistinctement. La jeune veuve croyait à une mission divine qui la chargeait de renouveler l'esprit d'oraison dans l'Église. Dieu opérerait cette transformation par une élite qui agirait comme un ferment dans la masse. Et ce petit cénacle était confié à M^{me} Guyon.

« Il me semble, écrit-elle au P. La Combe, que Dieu me rendra féconde en lui-même ¹. » Toutes les grâces destinées à ses enfants doivent passer par elle, puisqu'elle est le réservoir divin où les enfants de la sagesse puisent incessamment ce qu'il leur faut. C'est elle aussi qui « leur découvre leurs besoins et leur communique en Dieu ce qui leur manque » ². Mission douloureuse qui est une véritable maternité spirituelle puisque, dit-elle, « Notre-Seigneur ne m'a pas chargée d'une âme qu'il ne m'ait demandé mon consentement, et qu'après avoir accepté cette âme en moi, il ne m'ait immolée à souffrir pour elle » ³. Tâche difficile et marquée du sceau de la persécution, car « l'enfer se bandera pour empêcher le progrès de l'intérieur, et la formation de Jésus-Christ dans les âmes » ⁴. Mais elle est la femme enceinte de l'*Apocalypse* ; elle écrasera la tête du serpent. S'adressant à Dieu, elle lui dit : « Une nuit que j'étais fort éveillée, vous me montrâtes à moi-même sous la figure de cette femme de l'*Apocalypse* ; vous me montrâtes ce mystère ; vous me fites comprendre cette lune, mon âme au-dessus des vicissitudes et inconstances. ⁵ » Et, développant toute la comparaison, elle se l'applique à elle-même.

Comme aux apôtres, pouvoir lui a été donné de lier et de délier sur la terre au nom de Dieu. Bien plus, afin d'assurer sa mission avec plus d'autorité, elle a été élevée au rang d'épouse unique du Christ. En songe, elle se vit dans une chambre où il y avait deux lits. Demandant la signification de ces deux lits, il lui fut répondu : « En voilà un pour ma mère, et l'autre pour vous... je vous ai choisie pour être ici avec vous ⁶. »

¹ Lettre au P. La Combe, 28 février 1683, dans la *Correspondance* de BOSSUET, t. VI, p. 544.

² BOSSUET, *Relation sur le Quiétisme*, sect. II, n° 4.

³ M^{me} GUYON, *Vie*, t. III, pp. 104-105.

⁴ BOSSUET, *Correspondance*, t. VI, p. 544.

⁵ BOSSUET, *Relation sur le Quiétisme*, sect. II, n° 11.

⁶ *Ibid.*, sect. II, n° 18.

A ce cénacle dont elle était la mère et la pierre angulaire, Dieu avait réservé un chef visible : Fénelon. C'est vers lui tout spécialement que M^{me} Guyon est envoyée.

« Il y a plus de huit ans, lui écrit-elle, qu'après vous avoir vu en songe je vous cherchais dans toutes les personnes que je voyais, je ne vous trouvais point; vous ayant trouvé, j'ai été remplie de joie, parce que je vois que les yeux et le cœur de Dieu sont tout appliqués sur vous et son Verbe et son Esprit ¹. »

Il est le bien-aimé qui lui arrache ce cri : « O mon fils, vous êtes mon fils bien-aimé en qui je me plais uniquement » ² ; elle s'est offerte pour le « porter dans son sein » et pour souffrir « pour lui tout ce qu'il plairait à l'amour ». Son premier devoir est de former celui qui doit devenir le chef des enfants destinés à la réforme de l'Église. Et elle prend très au sérieux sa mission. Leur correspondance est là pour en témoigner.

C'est donc surtout pour ces âmes qui lui sont données qu'écrit M^{me} Guyon. Elle n'est envoyée que vers elles. Il lui appartient de souffrir pour elles, mais aussi de les guider et de les éclairer sur les chemins qui conduisent à l'union divine à laquelle elles sont appelées ³.

2. LES ÉTAPES VERS L'UNION DIVINE.

a) « *L'amortissement* » de l'âme.

INVITATION AU RECUEILLEMENT INTÉRIEUR.

Le grand obstacle à l'union divine c'est l'amour-propre. Tous les efforts de l'âme secondée par la grâce tendront donc vers ce que M^{me} Guyon appelle d'un terme expressif « l'amortissement ». « Une touche efficace dans la volonté » invite l'âme « au recueillement et lui apprend que Dieu est au-dedans d'elle », et lui découvre

¹ M. MASSON, *op. cit.*, pp. 175-176. Lettre de M^{me} Guyon à Fénelon, 15 juin 1689.

² M. MASSON, *ibid.*, p. 15. *Fragment inédit d'autobiographie*, par M^{me} GUYON.

³ On sait que M^{me} Guyon avait dressé des règles pour deux ordres dans les Enfants de l'Enfant-Jésus :

« *Les Petits Michelins* ». « Les Michelins seront petits, joyeux, allègres, faibles, enfantins, n'attendant ni n'espérant rien d'eux, ne voulant rien pour eux, non par courage et par soutien, mais en vérité par faiblesse et impuissance, etc... »

« *Les Christofflets* ». « Ils seront grands, graves et sérieux, il leur est défendu de rire, si ce n'est avec esprit, ils railleront finement, etc... » Cf. M^{me} GUYON, *Opuscules*, t. II, pp. 535-538.

« la route qu'elle doit tenir qui est celle de l'intérieur » ¹. Elle prend ainsi conscience de la supériorité du monde invisible ; elle perd le goût des choses qui l'entourent. A la trépidation succède un silence recueilli « où l'on se sent attiré à mortifier les sens extérieurs » ². Ces derniers, dirait-on, commencent à se spiritualiser.

LA MORT DES SENS EXTÉRIEURS.

Une fois que l'âme a cédé à l'attrait de la grâce et s'est laissé attirer « hors de sa propre maison », elle ne s'appartient plus. Est-ce à dire qu'elle est déjà pleinement à Dieu ?

Elle a quitté « sa route pour entrer dans celle de la touche intérieure » ³. Mais l'étape est longue et ardue qui va de la renonciation à soi-même jusqu'à l'union divine. Par « des alternatives de sécheresse et de facilité » ⁴, elle s'applique à faire mourir tout ce qui n'est pas Dieu. Il y faut un certain courage, car elle doit suivre « le chemin de la Foi et de l'Abandon total » ⁵, sans même chercher à savoir où elle va.

Parfois Dieu mène assez rudement les âmes. « Il y en a à qui Dieu ne donne aucune relâche là-dessus, jusqu'à ce qu'ils aient détruit dans la nature, c'est-à-dire, dans les sens extérieurs, les appétits ou répugnances » ⁶. « Il n'y a point d'invention que Dieu ne fasse trouver..., pour se vaincre et se surmonter en toutes choses » ⁷. Mais, si l'âme a une part active, l'action principale revient à la grâce, qui, le long de la route, exerce insensiblement son action purificatrice.

« Dieu, dit M^{me} Guyon, a une vertu attirante qui presse toujours plus fortement l'âme d'aller à lui, et en l'attirant, il la purifie comme on voit le soleil attirer à soi une vapeur grossière, et peu à peu, sans autre effort de la part de cette vapeur que de se laisser tirer, le soleil, en l'approchant de soi, la subtilise et la purifie. Il y a cependant cette différence que cette vapeur n'est pas tirée librement et ne suit pas volontairement comme fait l'âme ⁸. » Ainsi, s'opère « la mort des sens » ⁹.

¹ *De la voie...*, *Opusc.*, t. II, pp. 317-318.

² M. MASSON, *op. cit.*, p. 238. Lettre de Fénelon, 11 août 1689.

³ *De la voie...*, *Opusc.*, t. II, p. 318.

⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁵ *Ibid.*, p. 319.

⁶ *Ibid.*, p. 321.

⁷ *Ibid.*, p. 322.

⁸ *Moyen court*, XI ; — *Opusc.* t. I. p. 4.

⁹ *De la Voie...*, *Opusc.*, t. II, p. 322.

LA MORT « DES SENTIMENTS INTÉRIEURS ».

L'étape précédente une fois franchie, l'âme goûte « quelque temps le repos d'une victoire qu'on a remportée avec peine »¹. Elle jouit de se sentir « tout en opération de tendance vers Dieu, et d'exhalaison d'amour »². Mais bien vite elle expérimente une certaine impuissance à se combattre elle-même, à agir par ses propres forces. C'est que « plus Dieu devient fort chez nous, plus nous sommes faibles »³. Il se constitue lui-même le purificateur de l'âme et travaille à la destruction des « sentiments intérieurs, ôtant à l'âme la satisfaction de se sentir agissante entre les mains divines. Il l'amène ainsi petit à petit à ne plus vivre que dans la foi nue ».

Ainsi, par les degrés précédents, « passant de cette sorte du sensible au spirituel, et du spirituel à la foi nue, qui, en nous faisant mourir à toutes les voies spirituelles, nous fait mourir et passer en Dieu pour ne vivre plus que de la vie de Dieu »⁴.

b) *Les épreuves mystiques.*

Cette purification ne va pas sans souffrance. En vain attendra-t-on que « Dieu aplanisse les pointes de rocher et les couvre de coton »⁵. Ainsi, à Fénelon qui gémit, M^{me} Guyon rappelle que vouloir vivre d'amour pur, c'est d'abord consentir à signer son arrêt de mort. Se quitter soi-même, fût-ce pour passer à Dieu, coûte beaucoup à la nature pétrie d'égoïsme. Mais il faut se garder de pleurer sur soi. « Si j'ai véritablement quitté ma maison.... que m'importe qu'elle soit au pillage.... Si je m'en afflige, si je la plains, je ne l'ai point quittée »⁶.

Tant que dure ce stade de purification, il faut demeurer « tourné du côté de Dieu »⁷. A quoi bon réfléchir, s'analyser, s'ausculter ? Ce serait une faute contre le total abandon de soi exigé par l'état d'amour pur. Bien plus, en vue d'habituer l'âme au complet oubli de soi, Dieu ne lui permet même pas la consolation de se savoir en

¹ *Ibid.*, p. 322.

² *Ibid.*, pp. 326-327.

³ *De la Voie...*, *Opusc.*, t. II, p. 323.

⁴ *Ibid.*, p. 323.

⁵ M. MASSON, *op. cit.*, p. 51. Lettre à Fénelon, 21 février 1689.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Moyen court...*, XI ; — *Opusc.* t. I. p. 31.

bonne voie. Il ne lui laisse « pas la douceur de connaître si elle lui a obéi, ni si il agrée son obéissance » ¹. La voie de foi pure et nue n'admet pas de raisonnement sur les desseins divins. Dieu rompt toutes les branches sur lesquelles l'esprit cherche à se raccrocher ².

Sa main « replonge dans l'abîme obscur du pur abandon » ³ l'âme inquiète. La seule attitude qui convienne à celle-ci, c'est de « demeurer en suspens » ⁴ comme si elle était en l'air. Elle ne doit pas se mettre « plus en peine de ce qui se passe au-dedans que de ce qui arrivera au dehors » ⁵. En d'autres termes, elle doit être complètement abandonnée. Dès lors que Dieu s'en est chargé, il la fera mourir à elle-même, non comme elle l'entend, mais comme il en a décidé.

Ainsi se crée en l'âme « une manière qui commence à être passive » ⁶. Elle devient comme un champ où l'ouvrier divin travaille sans rencontrer ni réaction, ni résistance. Et c'est cela même qui permet sa merveilleuse fécondité.

Fénelon en particulier a bien tenté quelques timides réserves. Cet état passif l'effrayait. Mais M^{me} Guyon lui a expliqué que c'était la condition indispensable de la véritable enfance spirituelle. En effet, voir qu'on a fait et savoir que l'on fait bien atteste trop de vitalité propre, entretient inconsciemment l'amour-propre et ainsi empêche le règne total de l'amour.

LES DERNIÈRES ÉPREUVES.

Souvent Dieu, pour consommer parfaitement la mort de l'âme à elle-même, lui ménage une cruelle épreuve d'où, comme d'un laminoir, elle sortira broyée et ayant dépouillé son ancienne forme.

En effet, écrit M^{me} Guyon, dans les dernières épreuves, l'âme devient le théâtre et le rendez-vous des plus crucifiantes tentations d'impureté, de désespoir, de blasphème. Leur violence est telle que la « volonté de la chair » assourdit la voix de la grâce.

¹ M. MASSON, *op. cit.*, p. 123.

² *Ibid.*, p. 123. Lettre de Fénelon, 30 avril 1689.

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁵ *Ibid.*, p. 124. Fénelon fera siennes ces idées jusqu'à les prêcher à autrui. Il recommande à M^{me} de Maintenon de « marcher en foi, comme Abraham, hors de toute route et sans savoir où vous allez ». *Correspondance générale de M^{me} DE MAINTENON*, par Th. LAVALLÉE, Paris, 1866, t. III, p. 210.

⁶ M. MASSON, *op. cit.* p. 239. Lettre de Fénelon à M^{me} Guyon, 11 août 1689.

L'âme est comme disloquée ; la partie inférieure se sépare de la partie supérieure. La volonté de la chair s'impose avec une violence inouïe. Dans un dernier sursaut, « elle jette toute sa force au dehors comme une branche qui reverdit séparée de son tronc et dont toute la sève se jette en superficie ». Spasme douloureux pour l'âme. Secouée par cette volonté perverse, elle discerne partout des fautes ; elle se croit abandonnée de Dieu, et cette pensée la torture. Cependant, alors que Dieu seul est son refuge, elle s'abandonne pour le temps et pour l'éternité. Les fautes qu'elle croit réelles, elle ne s'en émeut plus. Les doutes qu'elle conçoit sur son salut ne la troublent pas davantage. « L'état des âmes que Dieu veut perfectionner demande que dans ce doute elles fassent sans réserve un sacrifice d'abandon sur leur éternité ¹. » Dieu avait permis que ces âmes se croient criminelles afin de leur enlever tout reste d'estime personnelle ; — maintenant il semble encore leur demander le sacrifice de leur béatitude éternelle. Que peut-il leur rester ?

L'âme dans cet état de totale nudité « expire ». « Dès ce moment elle est comme un corps insensible à tout, qui ne résiste à rien et que rien n'offense » ².

3. L'ÉTAT DE PERFECTION.

a) *La résurrection en Dieu.*

La mort mystique libère l'âme d'elle-même et de toutes les choses créées. « L'esprit sorti de Dieu retourne à sa fin ³. » Lorsque la créature a fait le silence complet, l'âme rentre définitivement en son centre et y adhère à Dieu ; « puis elle lui est unie, et ensuite elle devient une, ce qui est devenir un même esprit avec lui » ⁴.

Mort bienheureuse, car elle est génératrice de vie, d'une vie nouvelle. L'amour divin s'épanouit sur les ruines du propre amour. La désappropriation a laissé l'âme dans un état de totale nudité. Mais ce vide est la condition de sa richesse nouvelle, car Dieu lui rend « en passivité tout ce qu'elle avait autrefois dans son activité » ⁵.

En plus, elle vit dans une paix intraduisible. Préférences et

¹ *Ibid.* p. 108. Lettre à Fénelon, avril 1689.

² *Ibid.*, p. 249. Fénelon, 11 août 1689.

³ *Moyen court*, XXI ; — *Opusc.* t. I. p. 56.

⁴ *Ibid.*

⁵ M. Masson, *op. cit.*, p. 241.

répugnances sont des mots vides de sens. Elle laisse « tomber tout ce qui s'élève ¹ ». Du reste, le moindre désir serait une imperfection. Il se présenterait comme un intrus dans cet état béatifiant qui opère « la consommation de l'unité » ². L'âme demeure tranquille; elle est comme l'enfant, indifférent à être porté sur le bras gauche plutôt que sur le bras droit. « Bateau sans voile ni rame », le souffle de Dieu le fait voguer où bon lui semble. Ou bien encore, elle est « comme la terre, exposée au soleil » pour « recevoir dans son sein les plus riches trésors de la nature, sans qu'elle y contribue autrement que de sa simple exposition au soleil et par sa capacité à devenir féconde » ³. La terre, elle, est aussi indifférente aux caresses du soleil qu'au martellement de la pluie. L'âme aussi ne tient à rien, pas même à son état de passivité. Et ainsi se réalise l'état d'amour pur dans toute sa perfection. « L'âme alors ne vivant plus en elle-même, étant morte à tout et passée en Dieu, vit de Dieu et Dieu est sa vie ⁴. » Elle est « réduite en unité divine », elle est « retournée à son principe ». « Dieu devient l'âme de cette âme » ⁵.

Ineffable union que celle de l'âme ressuscitée en Dieu ! M^{me} Guyon trouve le vocabulaire trop pauvre pour en traduire la merveille.

Toutes ses images, qui pourtant étaient si fortes, elle entendait qu'on les prit à la lettre. L'âme qui est « recoulée en Dieu », qui « est perdue et abîmée en lui » ⁶, ne fait réellement plus qu'un avec lui. Elle ne peut plus s'en distinguer, car « Dieu est elle, et elle est Dieu » ⁷.

La relation qui existe entre Dieu et l'âme est aussi intime que celle qui relie l'humanité du Christ à sa divinité. En effet, nous sommes en présence d'une véritable union hypostatique. Médiocre théologien, M^{me} Guyon ne se rendait pas compte de l'énormité d'une telle affirmation. Sans doute ne comprit-elle jamais, car elle la soutint envers et contre tout. Fénelon, pour le coup, crut rêver. Il essaya de lui en faire comprendre toutes les conséquences insoutenables. Il lui écrivit plusieurs lettres sur ce sujet, sans succès. M^{me} Guyon ne pouvait admettre qu'elle ait pu se tromper. Plus

¹ *Ibid.*, p. 31.

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 33-34.

⁵ *Ibid.*, p. 244. Lettre de Fénelon à M^{me} Guyon, 11 août 1689.

⁶ *Cantique des cantiques*, VI, vers. IV.

⁷ *Ibid.*

tard, sur ce point — et c'est un des rares — Fénelon désavouera son amie ¹.

b) *L'état d'amour pur et de passivité.*

Cette mystérieuse union est donc « un état de mort où ce n'est plus l'homme qui vit, mais Jésus-Christ en lui » ². L'âme ne désire plus, n'agit plus à l'ordinaire. Tout se fait en elle « par un seul acte continu et sans interruption » ³. Il n'est donc plus question d'actes passagers, intermittents comme ceux auxquels nous sommes habitués. Non, c'est quelque chose de continu ; c'est, comment mieux dire ? un état d'amour.

L'activité de l'âme revêt le caractère d'une parfaite simplicité qui échappe à toute prise de conscience. « Ce qui s'opère en elle est un acte si pur et si dégagé qu'il ne laisse à l'âme aucune distinction, en sorte qu'elle ne sait si son amour est lumineux ou sa lumière amoureuse ⁴. » Elle aime sans sentir l'amour ; elle sait et connaît sans savoir comment elle sait et connaît ⁵. Elle voit Dieu « par un regard fixe » ⁶. Les autres choses, elle les contemple « en manière divine et indistincte » ⁷. Ni danger ni souffrances ne l'effraient ; plus aucun désir ne l'émeut. Dieu seul absorbe toute sa capacité d'attention.

Bien plus, à la lettre, elle est transformée en Dieu, communiant ainsi avec ses attributs divins. En effet, « plus Dieu la change en lui, plus elle participe à ses qualités divines, et c'est ce que Dieu fait en la rendant en lui immuable, insensible, etc... » ⁸. Merveilleuse union qui la transporte au sein de la Trinité même. « C'est alors qu'elle est rendue participante du commerce ineffable de la Trinité, où ce père des esprits lui communique sa fécondité spirituelle, et la fait participante de ce qu'il est, l'ayant fait un même esprit avec lui » ⁹. C'est dans cet état qu'elle est rendue féconde comme M^{me} Guyon l'était à l'égard de sa famille spirituelle.

¹ Dans l'article XXXV faux, FÉNELON écrit : « La transformation est une déification de l'âme réelle et par la nature, ou une union hypostatique... Parler ainsi, c'est proférer des blasphèmes horribles : c'est vouloir transformer Satan en ange de lumière. »

² M. MASSON, en part. p. 320.

³ *Ibid.*, p. 312. Lettre à Fénelon, non datée.

⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁶ *Ibid.*, p. 313.

⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁸ *De la Voie...*, Opusc., t. II, p. 338.

⁹ *Ibid.*, p. 342.

Comment reconnaître que l'on est parvenu à ce stade d'union ? M^{me} Guyon nous l'apprend en termes voisins du panthéisme déiste.

« On connaît la transformation par l'indistinction qu'il y a entre Dieu et l'âme qui ne peut plus se distinguer de Dieu, et à qui tout est également Dieu, étant passée dans son être Original, réunie à son tout, et changée en lui ¹. »

4. LES CONCLUSIONS PRATIQUES DE CETTE DOCTRINE.

Sublime perfection que celle décrite par M^{me} Guyon. Trop sublime pour être vraie et possible. Car elle appelait à un désintéressement absolu de pauvres hommes qui ne peuvent se dépandre longtemps de leur intérêt personnel. D'ailleurs, dès que M^{me} Guyon quittait la théorie pour pénétrer dans le domaine pratique de la vie quotidienne, elle tombait dans des exagérations très voisines du quétisme le plus authentique. Et l'on reste confondu que Fénelon ait pu passer outre.

En effet, comment découvrir un sens défendable à ses paroles « qu'on pouvait être tellement uni à Dieu, qu'on pouvait tomber dans des [actes impurs] même avec un autre étant éveillé, sans que Dieu y fut offensé » ² ? C'était professer une singulière méconnaissance de la volonté et de la responsabilité. Suffira-t-il de dire que, dans cet état, partie supérieure et partie inférieure vivent dans un tel état de séparation qu'il n'y a pas communication de l'une à l'autre ³ ? Cette ingénieuse explication permettait de disculper l'âme des fautes grossières du corps.

De plus, disait M^{me} Guyon, à quoi bon s'inquiéter du péché dans l'état d'union ? Cela n'a pas de sens puisque Dieu et l'âme ne font qu'un. Aussi la confession lui causait-elle une gêne singulière.

¹ *Ibid.*, p. 344.

² Lettre du cardinal Le Camus à Dom Falgheyat, 3 mai 1695. (BOSSUET, *Corresp.*, VII, 489-490). Cette proposition ne semble être qu'une traduction de la proposition de Molinos qui fut condamnée « Potest dari casus, quod hujusmodi violentiae ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris et feminae, et ex parte utriusque sequatur actus ? » *Enchiridion* DENZINGER-BANNWART, n° 1262.

³ Dans les *Maximes des Saints*, on retrouvera la théorie de la séparation de la partie supérieure et de la partie inférieure sans qu'aucune communication n'existe entre elles. Fénelon écrira : « Cette espèce de séparation consiste en ce que les sens et l'imagination, qui sont ce qu'on nomme la partie inférieure, n'ont aucune part à la paix et aux grâces.... D'un autre côté, la partie supérieure qui est l'entendement et la volonté n'ont aucune part au trouble et aux impressions de la partie inférieure. » Il en déduisait le trouble involontaire en J. C., qu'il désavouera comme une addition qui n'était pas de lui (*Maxime des Saints*, article XIV, vrai.)

Elle ne trouvait pas matière à accusation. De même ne voulait-elle pas admettre qu'on pût détester ses péchés et en demander pardon à Dieu. Quant aux sacrements, qui servent avant tout à rapprocher de Dieu, sont-ils encore bien nécessaires à quiconque vit dans une union parfaite avec lui ? Ainsi ne recule-t-elle pas devant l'insinuation que la communion peut n'être d'aucune utilité. « Il me semble, dit-elle, que la sainte communion n'ajoute rien à ce que je possède ¹. » L'union hypostatique avec Dieu tient lieu de tout.

Il n'est pas davantage nécessaire de s'astreindre à la pratique des vertus chrétiennes, comme les imparfaits. La charité tient lieu de tout. Croire en Dieu ? Comme si cela pouvait avoir un sens quand on le voit. « La charité absorbe la foi ². » Quant à l'espérance, elle a été à l'honneur dans le moment des épreuves. Mais elle a fait son temps. L'âme n'a plus rien à attendre ; elle ne veut plus, elle ne peut plus rien désirer. Tout ce qui la concerne est l'affaire de Dieu. Il ne convient pas qu'elle demande de ne jamais déchoir de son état. Dès lors, ciel ou enfer, qu'importe ! « Tout est pour Dieu, sans retour ni relation à elles-mêmes [aux âmes] de salut, de perfection, d'éternité, de vie ou de mort ; tout cela n'est point pour elles ³. » Aussi, M^{me} Guyon acceptait-elle d'avance tout bon plaisir divin, décrétait-il sa damnation éternelle. L'indifférence doit être entière, sans réserve ni exception, même en faveur du salut. L'état de perfection par excellence, même ici-bas, c'est l'état de contemplation. Il consiste en un « acte continu » que M^{me} Guyon appelle « le parfait repos en Dieu ». Il n'est plus question d'actes explicites distingués de la charité ; ils ne trouvent plus place.

De plus, dans ces états de contemplation, il ne faut pas s'arrêter aux mystères de la vie de Jésus-Christ, ni même à sa personne. Cela est bon pour les commençants. Pas davantage ne convient-il de s'attarder aux attributs divins. On doit s'attacher uniquement à la vision de l'essence divine. M. Hébert résumait parfaitement cette doctrine lorsqu'il écrivait :

« On réduisait toute la spiritualité à un simple acte de la vue de Dieu à soi-même, en une indifférence parfaite sur toutes choses, sur la vertu même, et sur son propre salut et dans un abandon général à la volonté de Dieu à l'égard même de la réprobation ou de la félicité éternelle. Il

¹ M. MASSON, *op. cit.*, p. 74. Lettre à Fénelon, non datée.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Vie*, Paris, éd. 1740, II, c. xxi, p. 24.

ne fallait plus, selon ces principes, s'occuper de la méditation des grandes vérités de l'évangile ou des mystères de la vie et de la mort de Jésus-Christ, il ne fallait pas même s'appliquer à la considération de sa sacrée humanité, qui, selon ces faux mystiques, ne pouvait être l'objet de la pure contemplation ; il fallait rejeter tout autre objet que celui de l'être divin, qu'on devait même envisager si simplement en lui seul qu'on ne pensât pas même dans le détail à ses perfections adorables ¹. »

Spiritualité séduisante. M^{me} Guyon mettait la plus haute perfection à la portée de tous sans qu'il en coûtât beaucoup à la nature. Qu'on en juge par ces lignes de M. Hébert :

« On ôtait la pratique d'une infinité d'exercices usités parmi les personnes spirituelles pour les détacher d'elles-même et les porter à la mortification intérieure de leurs passions.....

On retranchait toutes les pratiques extérieures, les prières vocales, et même celles d'obligation comme est la récitation du bréviaire aux ecclésiastiques, qui en étaient dispensés par les règles de la nouvelle spiritualité. Rien n'était plus commode à toutes sortes de personnes, puisqu'on leur retranchait tout ce qui fait le plus de peine dans les exercices de piété et qu'on les élevait tout d'un coup à une perfection très éminente.

Les pécheurs mêmes qui pensaient sérieusement à se convertir étaient invités, dès le commencement de leur conversion, à cette vie sublime ; on les introduisait d'un plein vol dans la chambre de l'époux, avant même qu'ils eussent travaillé à apaiser la juste colère par l'abondance de leurs larmes et par les pénibles travaux de la pénitence.

Aussi, ces voies de roses et de lis si douces à la nature, si faciles à pratiquer, si éloignées de toutes sortes d'austérités et de peines, furent du goût de bien des gens, et en peu de temps on vit de tous côtés des disciples de la nouvelle théologie mystique et des partisans des ouvrages et des sentiments de M^{me} Guyon ². »

¹ *Mémoires du curé de Versailles, François Hébert, op. cit. p. 219.*

² *Ibid.*, pp. 218-220.

CHAPITRE V

AUX PRISES AVEC L'EXPÉRIENCE ET LA THÉOLOGIE

1. DE SAINT-CYR A ISSY.

Dans les conversations et les entretiens avec ses amis, M^{me} Guyon évidemment ne présentait pas sa doctrine sous la forme tranchée que nous venons d'exposer. Elle l'enveloppait de toute sa séduction personnelle et l'adaptait habilement au tempérament spirituel de chacun.

Mais du jour où, débordant le petit cénacle qui l'avait accueillie au sortir de la Visitation, elle reprit son évangélisation sur une plus vaste échelle, elle se heurta aux mêmes difficultés que jadis. Comme en Savoie et dans le Dauphiné, son enseignement se révéla ce qu'il était en fait : très apparenté au quietisme.

Introduite à Saint-Cyr par M^{me} de Maintenon elle-même, dont elle s'était concilié les bonnes grâces et la confiance au point d'être une confidente très estimée ¹, M^{me} Guyon sema sa doctrine dans ce sanctuaire jalousement surveillé. Et, privilège unique, elle y séjournait fréquemment plusieurs jours de suite. Ses écrits circulaient sous cape, de préférence parmi les plus jeunes religieuses ; sa conversation était très goûtée ; ses instructions plaisaient à ces dames « d'autant plus qu'on leur promettait une perfection très sûre et très facile » ².

Mais voilà que brusquement, en mai 1693, elle est priée de cesser ses visites.

Que s'était-il passé ? M. Bremond a découvert sous cette aventure un plan savamment prémédité par M^{me} de Maintenon, en vue de perdre une femme qui lui portait ombrage et se mettait en travers de ses visées personnelles sur Fénelon ³. Jeter avec éclat

¹ « Un jour, se trouvant dans une grande tristesse à St-Cyr, elle l'envoya quérir à Paris, n'espérant trouver de la joie et de la consolation que dans la douceur de son entretien » (PHÉLIPPEAUX, *Relation du Quietisme*, I, p. 43).

² *Mémoires du curé de Versailles*, Fr. Hébert, publiés par G. GIRARD, p. 223.

³ C'est la thèse de M. H. BREMOND dans son livre *Apologie pour Fénelon*.

la suspicion sur M^{me} Guyon, c'était, par le fait même, écarter Fénelon d'elle. Ainsi le drame de Saint-Cyr prenait les proportions d'un drame de jalousie féminine.

Les faits suggèrent et semblent confirmer une autre solution. Certaines dames avaient trop bien compris M^{me} Guyon. Fidèles à ses leçons, elles s'efforçaient de les faire passer dans leur vie quotidienne. La plus ardente était la protégée même de M^{me} de Maintenon, M^{me} de la Maisonfort ¹. Âme exaltée, cette religieuse malgré elle propageait sans discrétion les nouvelles maximes et prétendait en être la vivante formule. Malheureusement, au nom de cette spiritualité, faite de liberté, elle se permit de critiquer la minutie de certains règlements. Elle affichait une indépendance qui inquiétait M^{me} de Maintenon ² et choquait les plus pondérées de ses compagnes. La cause de tout cela ? Fénelon reconnaissait que c'étaient « toutes les vues de perfection dont sa tête s'est échauffée » ³. Mais ses « vues de perfections », où les avait-elle puisées, sinon au contact de M^{me} Guyon, dans ses écrits et dans ceux d'un

¹ Madame de la Maisonfort était chanoinesse de Poussai, en Lorraine. Sa famille était originaire du Berri ; elle était ancienne, mais tombée dans la pauvreté. M^{me} de Maintenon qui l'avait attirée à St-Cyr, fondait de grandes espérances sur elle. Elle estimait son intelligence vive, son âme ardente et comptait en faire un des piliers de St-Cyr. Pour l'attacher définitivement à la Maison, elle eût voulu lui voir prendre le voile. Mais M^{me} de la Maisonfort résistait énergiquement. Une commission composée de l'évêque de Chartres, des abbés de Fénelon, Gobelin, Brisacier, Tiberge, fut chargée d'étudier sa vocation, et donna un avis affirmatif. Ce fut Fénelon qui, du consentement de M. de Chartres, reçut ses vœux. PHÉLIPPEAUX écrit « Dans le temps de l'assemblée, la Maisonfort m'a raconté qu'elle se retira devant le S. Sacrement, dans une étrange angoisse, et, quand elle sut la décision de ces Messieurs, elle pensa mourir de douleur, et versa dans sa chambre toute la nuit un torrent de larmes » (*Relation du Quiétisme*, I, p. 38). Pour la rassurer, on lui envoyait d'étranges consolations. « Vous allez trouver la paix, lui écrivait M^{me} de Maintenon. Vous voilà au fond de l'abîme où l'on commence à prendre pied » (FÉNELON, *Œuvres compl.*, IX, p. 6, note 1). M^{me} de la Maisonfort trompa l'attente de sa protectrice. Celle-ci multiplia toutes les attentions ; elle lui ménagea plusieurs entrevues avec Bossuet pour l'arracher à l'emprise du Quiétisme de M^{me} Guyon. Bossuet répondit à plusieurs reprises et fort longuement à ses difficultés qu'elle lui avait envoyées par écrit. Au moment où la Querelle du Quiétisme prenait des allures dangereuses, Louis XIV l'exila de St-Cyr avec plusieurs de ses compagnes (cf. Th. LAVALLÉE, *Histoire de la Maison Royale de St-Cyr*, chap. x).

² M^{me} de Maintenon écrivit plusieurs lettres à M^{me} de la Maisonfort pour la rappeler doucement au respect du règlement, et pour l'inviter au calme et à la modération.

Fénelon lui écrivit également pour dissiper ses « préventions contre les règles qui sont en elles-mêmes utiles pour toute la communauté ». Cf. en partic., lettre du 24-6-1693 (FÉNELON, *Œ. comp.*, IX, p. 9).

³ Fénelon à M^{me} de Maintenon, 20 nov. 1693, IX, p. 15.

« vénérable auteur » qui était Fénelon lui-même¹ ? Cette spiritualité ne s'adressait qu'à un petit nombre.

« Comme la Maisonfort était naturellement indiscrète, elle ne put s'empêcher, sur la fin de l'année 1691, de communiquer à ses amies de Saint-Cyr les maximes de M^{me} Guyon et quelques écrits de l'abbé de Fénelon². »

Certaines dames trouvèrent extraordinaires ces principes et blâmèrent M^{me} de la Maisonfort et quelques unes de ses amies³. Ainsi Mgr Godet-Desmarais, évêque de Chartres et supérieur ecclésiastique de Saint-Cyr, fut amené à faire une enquête discrète. Il ne lui fut pas difficile de mettre le doigt sur la plaie. Il s'en ouvrit à M^{me} de Maintenon, l'éclaira sur la doctrine nouvelle et la mit en garde contre les livres qui circulaient dans la maison. Après bien des hésitations, ordre fut signifié à M^{me} Guyon de s'abstenir de toute visite à Saint-Cyr.

C'était la disgrâce. Comme à son retour de Savoie, M^{me} Guyon sentait peser sur elle la suspicion. Pour un temps, la faveur de M^{me} de Maintenon, les relations intimes qu'elle entretenait avec les Beauvilliers, les Chevreuse, sa réputation de sainteté, avaient jeté un voile sur son passé. Ce passé, on le ressuscita. Il devint une sorte d'aventure romanesque. La malignité s'amusa des relations qu'elle avait eues avec le P. La Combe, lequel languissait dans la forteresse de Lourdes.

Survenant après quelques années de plein succès dans un milieu d'élite, l'épreuve fut dure. En vue d'enrayer le courant d'hostilité croissante qui s'acharnait contre elle, M^{me} Guyon demanda vers la fin de juin 1694 qu'un tribunal statuât sur sa doctrine et sur ses mœurs. Par l'entremise de son amie de la veille, M^{me} de Maintenon, elle sollicita un jugement dont elle disait ne pouvoir se désintéresser. En effet, tant qu'on ne l'a accusée « que de faire oraison », elle a cru pouvoir garder le silence. « Mais à présent que j'apprends qu'on m'accuse de crimes, je crois devoir à l'Église, aux gens de bien, à mes amis, à ma famille et à moi-même la connaissance de la

¹ FÉNELON, *o. c.*, IX, p. 8, note.

² PHELIPPEAUX, *Rel. du Quiét.*, I, p. 44.

³ « On n'y parlait plus que de pur amour, d'abandon, de sainte indifférence, de simplicité, laquelle on mettait à se bien accommoder en tout pour prendre ses aises, à ne s'embarrasser de rien pas même de son salut. De là vint cette prétendue résignation à la volonté de Dieu qu'on poussait à consentir aussi franchement à sa damnation qu'à vouloir être sauvée » (*Mémoires des Dames de St-Cyr*).

Corr. génér. de M^{me} DE MAINTENON, édit. LAVALLÉE, t. III, p. 393.

vérité » ¹. Il fut donné partiellement suite à sa requête. Une sorte de commission ecclésiastique fut nommée, composée, sur la demande de l'inculpée, conseillée par Fénelon, de Bossuet ² et de Tronson ³, supérieur de Saint-Sulpice. On leur adjoignit Mgr de Noailles, alors évêque de Châlons.

C'est ainsi que vers le milieu de juillet 1694, MM. de Meaux et de Châlons se rencontraient à Issy avec M. Tronson. Là, à l'abri des indiscretions, serrés autour du vénérable supérieur soit dans un cabinet de travail, soit, au plus fort de l'été, dans le célèbre petit pavillon, ils discutaient théologie et mystique. A portée de la main, les livres et nombreux manuscrits de M^{me} Guyon.

Délibérations quelque peu mystérieuses. C'est que d'une part dans le diocèse de Paris, deux évêques, et qui plus est suffragants de Paris, discutaient une affaire qui relevait de l'archevêque du lieu, Mgr Harlay de Champvallon. Mais aucune des deux parties n'avait confiance dans sa science ni dans sa piété ⁴.

D'autre part, on craignait les indiscretions qui eussent pu envenimer le débat et compromettre l'issue d'un incident qu'on ne voulait pas ébruiter. Il avait été entendu qu'on procéderait « en sorte qu'il ne parût point de dissension dans l'Eglise » ⁵. A défaut de M^{me} Guyon, il fallait ménager ses amis que leur grande piété et leur rang recommandaient à tous.

Telle fut l'origine des conférences d'Issy.

¹ FÉNELON, *Œuvres comp.*, IX, p. 21.

² M^{me} Guyon témoigna une grande confiance à Bossuet jusqu'au jour où celui-ci la condamna explicitement. Bien avant les conférences d'Issy, elle lui avait confié ses divers écrits et même sa *Vie*.

Il est fort instructif et très important pour la psychologie de M^{me} Guyon de comparer ses nombreuses lettres à Bossuet avant la fin des conférences d'Issy et les rares qui suivirent.

Rien que pour l'année 1694, la correspondance de Bossuet, t. IV, reproduit 13 lettres qui sont tout imprégnées de la grande confiance et de la soumission la plus déférente. Le 10 janvier 1695, elle lui envoyait quelques menus cadeaux en témoignages de sa confiance. « La plus petite (boîte) est l'emblème de la confiance que je veux avoir toute ma vie en Votre Grandeur » (BOSSUET, *Corr.*, VII, p. 7).

Les lettres qui suivirent la condamnation sont fort différentes. Elle y prend l'attitude d'une incomprise.

³ M. TRONSON accepta avec quelque répugnance l'honneur d'être adjoint à MM. de Meaux et de Châlons (*Lettre à l'évêque de Chartres*, 29 juin 1694). FÉNELON, t. IX, p. 23.

⁴ PHÉLIPPEAUX, dans sa *Relation du Quiétisme*, trace un portrait assez peu flatteur de Mgr de Harlay, I, p. 156.

⁵ BOSSUET, *Rel. sur le Quiét.*, sect. III, n° 1.

2. LES CONFÉRENCES D'ISSY.

La tâche qui s'imposait aux conférenciers était nettement délimitée par les circonstances. On leur demandait de confronter la doctrine de M^{me} Guyon avec l'enseignement traditionnel de l'Église. C'est en vain que l'on chercherait dans les conclusions auxquelles ils aboutirent une doctrine bien neuve et bien subtile. Les articles d'Issy, dit M. Bremond, enfoncent « des portes ouvertes ¹. » Mais, tout dédain mis à part, ne semble-t-il pas que s'ils avaient fait autre chose, ils eussent mal rempli leur mission ? C'est justement dans le bref rappel de l'enseignement officiel opposé à des nouveautés suspectes que réside leur valeur. Que pouvaient faire des évêques sollicités de se prononcer sur une doctrine soumise à leur examen sinon la scruter à la lumière de l'enseignement acquis ?

La principale intéressée elle-même n'attendait pas autre chose. Elle avait supplié les conférenciers de lui signaler les erreurs et les exagérations, s'il y en avait. Et, pour statuer en connaissance de cause, ils entendaient ne pas ménager leur peine. Dans la prière et l'étude, ils étudiaient pacifiquement les écrits qui leur avaient été soumis. L'entière docilité dont avait protesté M^{me} Guyon semblait rendre leur tâche plus facile.

Délibérations pacifiques auxquelles Bossuet se rendait dans un carrosse bourré de livres. Mais, bientôt, les conférenciers virent, non sans appréhension, Fénelon se dresser derrière M^{me} Guyon. Non pas qu'ils ignorassent la communauté d'idées et la sympathie réciproque qui les unissaient. En effet, déjà en janvier 1694, dans son appartement de Versailles, Bossuet avait cru devoir mettre en garde son jeune ami contre la spiritualité de cette dame. Avec sa franchise habituelle qu'autorisait la confiance de Fénelon, il lui avait découvert le subtil venin de sa doctrine. Dans la suite, ils eurent encore quelques entretiens sur ces sujets délicats.

Mais il était trop tard ; Fénelon était définitivement acquis à M^{me} Guyon et à sa spiritualité, depuis les années 1688-1689.

Dès la première conférence d'Issy, il prévint la réprobation des principales maximes de la doctrine guyonnienne. Sans doute regretta-t-il d'avoir suggéré le nom de Bossuet. Du moins se

¹ *Apologie pour Fénelon*, p. 120.

devait-il, s'il ne voulait pas en quelque sorte se condamner lui-même, de prévenir un jugement qu'il pressentait défavorable.

Dès lors qu'il entra en scène, il ne pouvait qu'imprimer une direction nouvelle aux discussions. Humblement d'abord, puis avec fermeté et sans cesse avec profusion, il prit en main la cause de la charité désintéressée, qu'il sentait en mauvaise posture. Convaincu de sa vérité, il multiplia les écrits, les explications, les citations, contraignant ainsi les examinateurs à y regarder à deux fois. « Les écrits qu'il nous envoyait se multipliaient tous les jours », déclare Bossuet. Il leur fit parvenir de gros cahiers d'extraits d'auteurs anciens, un Mémoire sur l'état passif.

Il écrivit pour eux *Le Gnostique de Saint-Clément d'Alexandrie*¹. Son ambition était de découvrir chez les Pères, les auteurs anciens et les Saints ce que l'on affectait de traiter de chimère sublime.

Fénelon s'engageait à fond. Sa conviction ou son désir de sauver une amie étaient admirables. Plus il sentait les conférenciers hostiles aux idées qui lui tenaient à cœur, plus il redoublait d'instances. Pas un instant il ne désarma. Il apportait de véritables volumes d'extraits de saint François de Sales, de sainte Catherine de Gênes, de la bienheureuse Marie de l'Incarnation, du P. Surin. Il s'imposait à lui-même et demandait à ses amis un travail considérable pour chercher dans les auteurs anciens et modernes tout ce qui pouvait appuyer la thèse. Avec ses amis il dépouillait les théologiens et les spirituels. Les *Observations sur l'affaire de M. l'archevêque de Cambrai* par un contemporain disent :

« M. de Cambrai s'enfermait pour chercher dans les scolastiques des explications de sa doctrine. M. Quenot, précepteur des enfants de M. de Beauvilliers, le servait dans son travail. Colombet, principal du collège de Bourgogne, bon sulpicien qui le servait aussi sur cela y a perdu l'esprit². »

Lorsqu'en effet on feuillette les nombreux manuscrits que détient la bibliothèque de Saint-Sulpice, on reste confondu devant la somme de travail qu'ils supposent. On rend hommage à l'activité de Fénelon, qui certes n'avait pas la robuste santé de Bossuet. Presque toutes les copies ont été revisées par lui ; souvent, en effet, elles sont abondamment annotées ; parfois il se contente de donner une brève explication, ou signale une référence. L'on comprend

¹ *Le Gnostique de St Clément d'Alexandrie*, publié par le P. DUDON, Beauchesne, 1930.

² Publié par M. GRISELLE dans la *Revue Bossuet*, juillet 1903, p. 163.

alors ce que certains appellent l'entêtement de Fénelon. Parfois aussi on a l'impression qu'il y a, quoi qu'en disent ses ennemis, plus que le seul désir de sauver M^{me} Guyon. Si ce travail ne témoigne pas d'une conviction réelle chez lui, il reste à déclarer l'homme pire encore que ne l'ont voulu ses adversaires.

Il va sans dire que, dans ces conditions, les conférences débordèrent rapidement leur cadre primitif. Chaque jour, elles se faisaient plus laborieuses. M^{me} Guyon, dont la faconde était intarissable, fatiguait les juges de ses nombreux mémoires ; Fénelon présentait sans cesse de nouveaux témoignages des Pères. Comment n'eussent-ils pas été inquiets ? Une chose pourtant les rassurait. M^{me} Guyon avait tellement protesté de sa soumission entière, qu'il n'y avait pas lieu de douter de ses intentions. A son tour, Fénelon, à maintes reprises, avait donné des gages de sa docilité. Dès le 22 juin 1694, il avait signé la déclaration suivante :

« Je déclare devant Dieu, comme si j'allais tout à l'heure comparaître à son jugement, que je souscrirai sans équivoque ni restriction à tout ce que M. Tronson décidera avec Messieurs de Meaux et de Châlons, sur les matières de spiritualité... et je promets que je parlerai en conformité dans toutes les occasions où ils le croiront à propos ¹. »

Le 24 juillet 1694 encore, entre les mains de M. Tronson, il avait fait une déclaration de soumission à ce qui serait décidé. Quatre jours plus tard, il écrivait à Bossuet : « Ne soyez point en peine de moi ; je suis dans vos mains comme un petit enfant... Dès que vous aurez parlé, tout sera effacé chez moi ². » N'était-on pas en droit de faire quelque fond sur ces protestations ?

Mais, en cours de route, un événement modifiait et compliquait la situation. Le 4 février 1695, Fénelon était nommé à l'archevêché de Cambrai. Le nouvel élu devenait l'égal de Bossuet et de M. de Noailles. Il n'était plus question pour lui de signer des articles « par pure soumission à l'autorité des évêques » ³. Il était prêt cependant à joindre son nom à celui de ses collègues pourvu qu'on lui accordât satisfaction. Lui-même, il prit les devants. Dès le 8 février 1695, par l'intermédiaire du Supérieur de Saint-Sulpice, il communiquait huit articles aux commissaires d'Issy. On passa outre. En même temps, ceux-ci mettaient la dernière main à

¹ FÉNELON, t. II, p. 223.

² FÉNELON, t. IX, p. 29.

³ Mémoire adressé à M. de Chalons pendant les confér. d'Issy (FÉNELON, t. II, p. 223).

trente articles qui contenaient la réponse à M^{me} Guyon. Le 28 février, dans son appartement de Versailles, en présence de M. de Noailles, Bossuet les présentait à Fénelon. Que n'a-t-on pu fixer le jeu des physionomies ! La scène ne devait pas manquer de piquant. En définitive, ce fut l'étonnement général : étonnement de Fénelon qui constatait l'insuccès de ses efforts ; étonnement des deux autres évêques qui s'expliquaient mal... ou trop bien le silence de leur ami.

Fénelon emporta le document, promettant de le méditer à loisir. Dès le lendemain, 1^{er} mars, il soumettait à son tour une liste de 33 articles. Sa méditation avait donc été sommaire. Pourquoi d'ailleurs l'eût-il prolongée alors qu'il était irrévocablement fixé ? Il se croyait en droit d'insister. Libre aux autres évêques de dresser des articles, mais s'ils exigeaient de lui, évêque aussi et qui n'avait pas une mission officielle, une signature, ils ne pouvaient lui refuser le droit de poser ses conditions. Les prélats le comprirent si bien qu'ils tentèrent de composer. Le jour suivant, M. de Noailles porta à Fénelon deux articles additionnels en vue de satisfaire à ses revendications. Mais celui-ci n'estima pas les concessions suffisantes. Il regrettait l'absence de ce qu'il appelait des « définitions précises » ¹ sur l'état d'amour désintéressé et l'oraison passive.

3. LA DOCTRINE CONTROVERSÉE A ISSY.

Avant l'ouverture des conférences d'Issy, dans une longue réponse à M^{me} Guyon qui lui avait soumis un certain nombre de ses écrits, Bossuet avait souligné très nettement quelques points qui l'avaient particulièrement impressionné.

« Ma seule difficulté, disait-il, est sur la voie, et dans la déclaration que vous faites que vous ne pouvez rien demander pour vous, pas même de ne pécher pas, et de persévérer dans le bien jusqu'à la fin de votre vie, qui est pourtant une chose qui manque aux états les plus parfaits.... On ne se trompe pas moins quand on regarde comme imperfection de réfléchir et de se recourber sur soi-même ². »

Ces lignes résument en quelque sorte le programme des discussions d'Issy. Bossuet y réprouvait l'état de désintéressement

¹ FÉNELON, t. II, p. 225.

² Lettre de Bossuet à M^{me} Guyon, 4 mars 1694 (BOSSUET, *Corresp.*, t. VI, pp. 165-171).

et l'état passif; il manifestait un légitime étonnement à l'endroit d'une perfection qui répugnait à demander la grâce de ne plus pécher.

Amour désintéressé et état passif, ce sont également deux points que Fénelon s'acharnait à sauver de l'imminente condamnation. Dans son *Mémoire adressé à M. l'évêque de Châlons pendant les conférences d'Issy* il écrivait :

« Pour les propositions qu'on m'a communiquées, je ne demande que deux choses, qu'on ne peut, ce me semble, me refuser, qui est d'expliquer nettement deux vérités qu'on admet; la première est l'amour désintéressé, la seconde est l'oraison passive. » Il se défendait d'avoir jamais insinué qu'il n'était pas nécessaire de demander pardon à Dieu, et écrivait à ce sujet : « Ma disposition est seulement d'un amour désintéressé qui ne demande point de pardon pour son intérêt, même éternel, sur la peine et sur la récompense ². »

Estimant que les examinateurs traitaient d'une façon sommaire, et plutôt par omission, des vérités qui lui semblaient incontestables, il demandait qu'on ne reculât pas devant des « définitions précises ». « Si on me le refuse, j'adorerai Dieu, je me tairai, et je n'en obéirai pas moins aux hommes » ³. Cela ne l'empêchait pas de travailler à dicter en quelque sorte les définitions qu'il souhaitait. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir ses interminables mémoires.

Finalement, devinant qu'il n'obtiendrait rien par de simples suggestions, dès sa nomination à Cambrai, il fixait lui-même, dans ses 33 articles, ce qu'il désirait, en termes très explicites. Le sixième article définissait l'état habituel d'amour désintéressé, demandait qu'on regrettât ses fautes par amour désintéressé; le trente-troisième, établissait la possibilité d'un état exempt d'excitation.

Mais Bossuet n'était pas d'humeur à le suivre jusque là. Il n'entendait pas lâcher si facilement la rédaction primitive des articles qui portaient une condamnation formelle contre un pareil état passif, qui formulaient l'obligation même pour les plus parfaits de faire des actes explicites des différentes vertus. Craignant que les conférenciers ne s'en tinssent là, Fénelon écrivit alors deux lettres à Bossuet sur ce sujet (6 et 8 mars 1695). Il y faisait valoir

¹ FÉNELON, t. II, p. 225.

² *Ibid.*, p. 224.

³ *Ibid.*, p. 225.

l'autorité de saint François de Sales. Celui-ci ne recommandait-il pas à M^{me} de Chantal « de se tenir active ou passive suivant que Dieu la fera être » ¹ ? Qu'est-ce à dire, concluait Fénelon, sinon « qu'elle fasse des actes distincts ou n'en fasse pas, et demeure en quiétude selon que Dieu l'y portera ². » Saint Jean de la Croix également ne veut pas qu'on mélange la voie active et la voie passive. « Voilà ce qui me fait penser que vous ne devez pas dire positivement que les saints n'ont jamais rien dit d'un état où l'on ne s'excite plus ³. » En termes respectueux et fort adroits, il invitait Bossuet à le redresser sur ce point s'il s'était trompé.

Le procédé ne manquait pas d'habileté. Fénelon connaissait assez Bossuet pour savoir que le seul moyen de lui en imposer était de le mettre aux prises avec les Pères et les auteurs approuvés. Le grand orateur, nourri de la *Bible*, avait, croyait-il, assez peu de lectures mystiques. Il fallait exploiter cette prétendue faiblesse, d'autant plus que personne ne pouvait trouver mauvais qu'on s'appuyât sur les Pères.

Du reste, malgré l'autorité de saint François de Sales et de saint Jean de la Croix, Fénelon déclarait qu'il s'en tiendrait au jugement de Bossuet : « Je ferai tout ce que vous vous voudrez à l'extérieur et à l'intérieur ⁴. » A l'en croire, il ne désirait rien ; ce sont les saints qui lui suggéraient moins de réserve que ne le voudraient les conférenciers. « Je ne voudrais jamais, dit-il, faire une règle absolue d'exclure toute excitation ; mais aussi je ne voudrais pas rejeter un état où l'âme, dans sa situation ordinaire, n'a plus besoin de s'exciter, les actes distincts venant sans excitation ⁵. »

Pour une fois, il gagna la partie. Ému, sans doute, par l'autorité des témoignages allégués, Bossuet fut quelque peu ébranlé. Le fait est qu'il n'osa pas maintenir son exclusivisme. Hésitant devant la doctrine possible de quelques saints, il abandonna cet article. Sa rédaction définitive ne rejette pas les états exempts d'excitation ; mais elle ne les consacre pas non plus. En effet, il est dit fort prudemment : « S'il y a ou a eu » de pareils états, « nous le laissons au jugement de Dieu. » Et, vu les circonstances, cette imprécision était significative. Bossuet n'était pas convaincu ; mais il était hésitant, il déférait donc partiellement au sentiment d'autrui.

¹ Lettre de Fénelon à Bossuet, 6 mars 1695, t. IX, p. 55.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 8 mars, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

Fénelon avait réussi à ébranler le théologien net et affirmatif qu'était Bossuet ; le résultat n'était pas à dédaigner. Comment n'y aurait-il pas puisé une certaine confiance en lui-même et des gages pour l'avenir ? Par ailleurs les retouches faites à la rédaction primitive des articles témoignaient d'un certain flottement. Au lieu d'une doctrine catégorique, quelques articles restaient dans l'imprécision. Sans doute, l'état d'amour désintéressé était loin d'être reconnu. Du moins, la porte restait ouverte aux commentateurs. L'hésitation, le recul partiel de Bossuet étaient encourageants pour Fénelon. Puisque l'article 29, par exemple, ne rejetait pas positivement la possibilité d'états où l'excitation est inutile, c'est donc qu'il tolérât le doute sur ce sujet. Or, dans le doute, libre à chacun de penser ce qu'il veut. Et c'est pourquoi Fénelon pourra, en toute sincérité, prétendre ne pas sortir des articles d'Issy lorsque plus tard, dans les *Maximes des Saints*, il affirmera la possibilité d'états exempts d'excitation.

4. LA SIGNATURE DES ARTICLES.

Le 10 mars, le texte définitif était arrêté. Quelques articles avaient été modifiés ; trois autres ajoutés. Tel était le bilan du succès de Fénelon. Sans doute n'avait-il pas obtenu des « définitions précises » sur l'amour désintéressé et sur l'état passif. Mais on lui avait concédé quelque chose.

Ainsi, le projet que Bossuet lui avait présenté, le 28 février 1695, établissait l'obligation de faire des actes des différentes vertus sans toutefois définir de quelle nature ils devaient être. Les nouveaux articles 12 et 13 affirmaient « que par ces actes d'obligation... on ne doit pas toujours entendre des actes méthodiques et arrangés... mais des actes sincèrement formés dans le cœur avec toute la sainte douceur et la tranquillité qu'inspire l'Esprit de Dieu ». De plus, on reconnaissait que « tous ces actes sont unis dans la sainte charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus et en commande l'exercice » (article 13). On remarquera l'imprécision des termes, qui devait plus tard causer bien des désagréments.

Les démarches de Fénelon près de Bossuet pour qu'on ne condamnât point un état où l'âme était dispensée de s'exciter aux différentes vertus aboutissaient à la transformation de l'article 29.

De même, malgré la répugnance de Bossuet, l'article 33 admettait qu'on peut inspirer aux âmes peignées un acte d'abandon,

portant même sur l'éternité, pourvu qu'elles ne soient privées ni de la grâce, ni de l'amour de Dieu.

Fénelon n'avait donc plus d'objections raisonnables à formuler. Il avait demandé qu'on expliquât nettement « deux vérités qu'on admet : la première est l'amour désintéressé, la seconde, est l'oraison passive » ¹. Si l'on passait outre, il signerait « par pure soumission, à l'autorité des évêques... avec une soumission contre toutes mes pensées, mais qui sera pourtant de bonne foi, parce que je préfère le jugement des évêques au mien ». Dans le cas contraire, « je serai ravi de signer, dit-il, je crois plus que personne ce que je signerai, et je voudrais le signer de mon sang » ².

Le 10 mars 1695, Issy faisait fête aux trois prélats qui, un instant, pouvaient croire close l'ère des discussions et des dissensions. Leur signature consacrerait leur entente doctrinale et rétablirait l'intimité d'antan. A la dernière minute, M. de Noailles ajouta de sa propre main l'article 34, qui ne souffrit aucune difficulté. Il se bornait à rappeler que « les commençants et les parfaits doivent être conduits chacun selon sa voie, par des règles différentes ». Les trois signèrent, ainsi que M. Tronson. Sans doute se réjouirent-ils de l'heureuse issue d'une affaire épineuse. Leur signature garantissait l'avenir, et ils croyaient avoir conjuré la menace d'une recrudescence quiétiste.

A la lumière des événements postérieurs, on s'est cru en droit de juger sévèrement Fénelon. Il signait ; mais par obéissance ³, mais par diplomatie, mais avec l'arrière-pensée d'une revanche. Cette signature, dit-on, lui assurait la trêve nécessaire pour se reprendre et rebondir.

La psychologie de Fénelon, il faut le reconnaître, nous échappe en grande partie ; ce que nous connaissons nous laisse parfois perplexe. Un peu agacés par son esprit fuyant et qui ne se prête pas à leur goût de mise en formules exactes, certains prennent involontairement l'homme en aversion. Là où ils ne le comprennent pas, ils sont grandement tentés de lui donner tort.

Fénelon avait affirmé qu'il signerait avec son sang pourvu qu'on tînt compte de ses remarques. Les conférenciers, non sans répugnance parfois, avaient déferé à un certain nombre de ses exigences.

¹ Mémoire adressée à M. de Châlons pendant les conférences d'Issy (FÉNELON, *Œ. comp.*, II, p. 225).

² *Ibid.*

³ Chanoine Théodore DELMONT, *Autour de Bossuet*, I, p. 33, Paris, Tricon, 1901.

Peut-être se fit-il illusion sur les concessions accordées. Nous verrons qu'en fait il les majora considérablement. Mais, le 10 mars, il n'avait pas lieu d'être mécontent. Il avait peut-être obtenu plus qu'il n'espérait.

Il protesta toujours de sa sincérité. Le 7 mars, il écrivait à M^{me} de Maintenon : « Je ne parlerai jamais [des propositions d'Issy] que comme de la règle de la foi ¹. » En septembre 1696, toujours à M^{me} de Maintenon :

« J'ai d'abord dit à M. de Meaux que je signerais de mon sang les 34 propositions qui avaient été dressées, pourvu qu'on expliquât certaines choses. M. l'archevêque de Paris pressa très fortement M. de Meaux sur ces choses qui lui parurent justes et nécessaires. M. de Meaux se rendit et je n'hésitai pas un seul moment à signer ². »

En effet, son amour-propre était hors de cause, et ce qu'on lui proposait était « la règle de foi ». Les deux objectifs qu'il avait poursuivis pendant ces mois d'un travail acharné lui semblaient suffisamment atteints. Il avait empêché la condamnation formelle de son amie, qui n'était point nommée, et il estimait que ses idées étaient respectées.

Il avait en partie raison lorsqu'il envisageait les articles dus à son intervention. Mais restaient tous les autres qui, eux, étaient d'une grande netteté, et qui, encadrant et limitant les quelques articles surajoutés ou corrigés, leur donnait leur véritable portée. Or, il est assez curieux de constater qu'à ses correspondants Fénelon n'en parle pour ainsi dire pas du tout, mettant toujours en avant ceux qui étaient à son avantage. Et ceux-là, il faut le reconnaître avec M. Levesque, « n'étaient pas assez précis pour ne pouvoir être, dès qu'on les expliquerait, amenés au sens particulier des antagonistes » ³. Les événements n'allaient pas tarder à le confirmer.

¹ FÉNELON, t. IX, p. 83.

² *Ibid.*, p. 103.

³ E. LEVESQUE, *Bossuet et Fénelon à Issy, ou Conférences sur les États d'Oraison*, extrait du *Bulletin trimestriel des Anciens élèves de St-Sulpice*, Limoges, Imprimerie Pierre Dumont, 3, rue du Clocher, 1899.

CHAPITRE VI

DÉMÊLÉS ET RUPTURE ENTRE BOSSUET ET FÉNELON

1. M^{me} GUYON ET LES ARTICLES D'ISSY.

Les conférences d'Issy n'étaient pas de simples discussions entre théologiens désireux de se mettre d'accord sur quelques points de doctrine controversée. Les articles ne codifiaient pas le résultat d'une enquête dont le dossier dormirait dans quelque carton poussiéreux. Sur la demande même de M^{me} Guyon, un tribunal avait été institué qui prononcerait sur sa spiritualité. Les articles contenaient ce jugement.

En substance, ils développaient les quelques points répréhensibles que, dans sa lettre du 4 mars 1694 ¹, Bossuet avait signalés à M^{me} Guyon : l'impuissance des parfaits à faire des actes des différentes vertus ; leur invincible répugnance à demander pardon pour leurs fautes, leur désintéressement à l'égard des bienfaits et spécialement du salut :

« Tout chrétien, disait le premier article, en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées. »

De même, « est-on obligé de vouloir, désirer et demander son salut éternel » (art. V).

Dieu veut qu'on « lui demande expressément la rémission de ses péchés, la grâce de n'en plus commettre, la persévérance dans le bien, l'augmentation des vertus, et tout autre chose requise pour la salut éternel » (art. VI).

« Il n'est pas permis à un Chrétien d'être indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport » (art. IX).

« Les réflexions sur soi-même, sur ses actes et sur les dons qu'on a reçus... sont proposées pour exemples à tous les fidèles, même aux plus parfaits ; et la doctrine qui les éloigne est erronée et approche de l'hérésie » (art. XVI).

¹ Bossuet à M^{me} Guyon, 4 mars 1694 (*Corr.*, VI p. 161 sq.).

« L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui ne doive jamais se réitérer ; la proposition contraire qui excluait en quelque état que ce fût, même parfait, toute pluralité et succession d'actes, serait erronée et opposée à la tradition de tous les saints » (art. XIX).

Pas une seule fois, M^{me} Guyon n'était nommée. Mais chacun des articles, en fait et dans l'intention des rédacteurs, visait un point spécial de sa doctrine.

Quant à l'état d'amour désintéressé et l'état passif, ils bénéficiaient d'une sorte de compromis. Aucune définition précise et nulle part une condamnation formelle. Le contexte des articles, il est vrai, en impliquait le rejet. En effet, tout en faisant quelques concessions aux exigences de Fénelon, on avait pris soin d'apporter les restrictions qui, en les limitant, les devaient rendre inoffensives et former autant de barrières contre les excès possibles.

Ainsi rendait-on hommage à la prééminence de la charité. Mais, en condamnant l'indifférence à l'égard de la béatitude éternelle et « des choses qui y ont rapport » (art. 9) on rejetait l'élément spécifique et caractéristique de l'amour pur. Un article exigeait le regret des fautes et faisait une obligation d'en demander pardon à Dieu en tout état (art. 15). Les oraisons extraordinaires formaient la matière de plusieurs articles ; mais on les assujettissait à l'examen des autorités ecclésiastiques ; on les plaçait sous le contrôle d'un directeur prudent et éclairé (art. 28) ; on les mettait à l'abri des extravagances quiétistes (art. 24).

Mais, par souci de ménager Fénelon, on avait manqué de netteté sur plusieurs points. C'était la faiblesse des articles, faiblesse qui devait donner lieu à des difficultés sans fin.

Ces articles qui, malgré des ménagements dans la forme, la condamnaient, comment M^{me} Guyon les accepta-t-elle ? Apparemment, elle s'en était remise avec confiance à ce qui serait décidé. Elle avait témoigné de son parfait esprit de soumission en termes que nous sommes tentés de trouver exagérés.

Jusque là, elle n'avait eu qu'à se louer de ses rapports avec Bossuet. Elle avait une grande estime pour la science et la droiture du grand évêque. Spontanément elle s'était décidée à lui soumettre certains de ses écrits, avant même qu'il ne fût question d'un examen officiel. En effet, elle mandait à son fidèle Chevreuse :

« Il m'est revenu dans l'esprit que vous donniez, s'il vous plaît, à M. de Meaux *Les Torrents*.... S'il y a quelque chose de trop fort dans *Les*

Torrents, je l'expliquerai, et si je me suis trompée dans ce que j'ai écrit, je suis ravie d'être redressée¹. . . . Donnez à M. de Meaux ce qu'il voudra des écrits : *les Juges*, *Job*, *l'Évangile de Saint Mathieu*, tous l'un après l'autre. S'il juge à propos de les brûler et la *Vie* et qu'il en convienne avec S. B. [Fénelon] il n'y aura qu'à tout brûler². »

L'on voit suffisamment le cas qu'elle faisait de M. de Meaux.

Bientôt, il est vrai, sa belle confiance subissait une éclipse. Bossuet n'appréciait pas ses ouvrages comme elle l'espérait secrètement.

« J'ai appris à n'en pouvoir douter, écrit-elle, que M. de Meaux se déclare fort contre moi, qu'il dit que B. [Fénelon] est dans mes sentiments qu'il condamne comme très dangereux. Il est fort sollicité et fort prévenu contre moi ; Dieu en soit béni. . . . Je ne m'attends plus à autre chose qu'à être condamnée de lui³. »

Pour y remédier si possible, elle écrivait au duc de Chevreuse :

« Je crois que vous pourriez faire faire attention à M. de Meaux que les gens qui se déchaînent si fort contre moi sont ceux qui ne me connaissent pas, et que ceux qui se déclarent pour moi, me connaissent⁴. »

Était-ce un avertissement ? Que penser, en effet, de ces lignes savoureuses : « Je suis ravie de la résolution que M. de Meaux prend de suivre son cœur plus que sa raison dans cet examen, non pas pour moi, mais pour lui-même⁵. »

Certes, voilà une prévenue bien sûre d'elle-même. Elle n'est pas loin de considérer l'examen de sa doctrine comme une pure formalité dictée par les circonstances. « Il est nécessaire, pour la satisfaction de tous, que je sois examinée à fond par M. de Meaux⁶. »

Bossuet, pourtant, avant même qu'il fût question de conférences à Issy, avait tout fait pour la désillusionner. Le 4 mars 1694, il lui avait écrit :

« Il y aurait beaucoup de choses à dire sur vos écrits. Je puis vous assurer qu'ils sont pleins de choses insupportables et insoutenables, ou selon les termes, ou même selon les choses et dans le fond⁷. » Sa conclusion était qu'il « serait plus sage de les brûler et de n'en plus parler »⁸.

¹ M^{me} Guyon au duc de Chevreuse, 24 août 1693 (*Revue Fénelon*, 1911, p. 211).

² M^{me} Guyon au duc de Chevreuse, 22 sept. 1693 (*Ibid.*, 1912, pp. 8-9).

³ M^{me} Guyon au Duc de Chevreuse, 30 sept. 1693 (*Ibid.*, 1912, p. 11).

⁴ *Ibid.*, 6 oct. 1693, *Revue*, 1912, pp. 13-14.

⁵ *Ibid.*, 22 sept. 1693, *Revue*, 1912, pp. 8-9.

⁶ *Ibid.*, 12 sept. 1693, *Revue*, 1912, pp. 6-7.

⁷ Bossuet à M^{me} Guyon, 4 mars 1694 (*Corr.*, t. VI, p. 165).

⁸ *Ibid.*

Au cours des conférences d'Issy, tout en accablant les juges de ses interminables mémoires, elle n'avait cessé de protester de son obéissance pleine et entière. « Je proteste de nouveau, Messieurs, que je sou mets encore tout ce que j'ai écrit à vos lumières, pour en faire tout ce qu'il vous plaira ; que je m'y sou mets moi-même étant prête à vous obéir en tout ¹. » Pou vait-on désirer mieux ? L'occasion était venue de faire éclater son humilité, de mettre en accord sa conduite et ses paroles. Mais, on est bien tenté de croire que sa soumission n'était si belle que parce qu'elle espérait bien n'en venir jamais à la pratique.

En effet, les articles d'Issy tombèrent comme un coup de foudre et la réveillèrent brutalement. Ce fut une explosion indignée. Dès mars 1695, une lettre au duc de Chevreuse ² en disait bien long et démentait singulièrement les belles protestations d'antan. Admirez, en effet, le beau dédain de la première phrase : « J'ai vu un papier d'articles, qu'on dit avoir été conclus avec une personne en qui vous avez toute confiance. » Le premier article est une indignité puisque personne n'a jamais voulu en contester la doctrine. « Tout le reste est une confusion de choses qui se démentent ou qui ne s'entendent pas. » L'accusée jugeait à son tour. Et la conclusion de la lettre était une menace. « Bien loin que ce soit là finir une affaire, c'est une source d'embarras et de difficultés. » Elle ne tardait pas à en donner la preuve. Mais aussi, elle se discréditait définitivement et rendait le plus mauvais service à la cause du pur amour ainsi qu'à Fénelon.

Malgré les protestations indignées que nous venons de lire, M^{me} Guyon signa, le 15 avril 1695, une première rétractation de ses écrits à la Visitation de Meaux ³. On voudrait ne pas douter de sa sincérité. Mais pourquoi faut-il qu'elle ait écrit la lettre citée plus haut ? Involontairement, on la confronte avec son acte de soumission. Mais peut-être n'est-elle que l'expression d'un dépit et d'une déception passagère ? Malheureusement la conduite ultérieure de la dame confirmait cette lettre privée, dont les sentiments, n'ayant pas encore pris la peine de se déguiser, révélaient le fond de son âme. Qu'il nous suffise de rappeler les faits principaux. Le 1^{er} juillet 1695, M^{me} Guyon signait une nouvelle rétractation ⁴.

¹ FÉNELON, *Œ. comp.*, IX, p. 41.

² M^{me} Guyon au duc de Chevreuse, mars 1695 (FÉNELON, *Œ.*, IX, p. 58).

³ *Œuvres* de BOSSUET, édit. MIGNE, où cette rétractation se trouve reproduite en note, t. IV, col. 1259-1260.

⁴ *Ibid.*, col. 1260-1262. — FÉNELON, t. IX, pp. 67-68.

A quoi Bossuet répondit par un certificat avantageux ¹. Le 15 juillet, elle s'enfuit de Meaux, en compagnie de la duchesse de Mortemart et de la comtesse de Guiche. Du consentement gracieux de l'évêque, dit-on ², et pour aller aux eaux de Bourbon. Mais pourquoi, autorisée à quitter Meaux, se cacha-t-elle à Paris, où le lieutenant de police Desgrès ne la découvrit que six mois plus tard, le 27 décembre 1695 ? Aurait-on mis la police à ses trousses, si elle avait pu se prévaloir de M. de Meaux ?

Quelque peu irrité, Louis XIV la fit enfermer au donjon de Vincennes. Le 28 août 1696, sur le conseil de M. Tronson ³, elle signait un acte de soumission. Vincennes, on le comprend, n'était pas un séjour agréable. Par l'entremise de M. de Pontchartrain, elle sollicita l'autorisation de se retirer aux environs de Blois, dans une propriété de son gendre, le comte de Vaux ⁴. Le 9 octobre, nouvelle déclaration de soumission. Que de précautions ! Mais Blois était trop loin. Sa réclusion chez les sœurs de la rue de Vaugirard sous la surveillance de M. de la Chétardie, curé de Saint-Sulpice, offrait plus de garanties de sécurité.

Dès lors, M^{me} Guyon disparaissait personnellement de la scène.

2. LES ARTICLES D'ISSY VUS A TRAVERS BOSSUET ET FÉNELON.

« Les articles ajoutés [au premier projet], estime M. Levesque, n'étaient pas assez précis pour ne pouvoir être, dès qu'on les expliquerait, amenés au sens particulier des antagonistes ⁵. » Et, en effet, au lendemain même de la signature, certaines divergences se font déjà inquiétantes. De part et d'autre, on affecte d'être satis-

¹ Ce certificat est reproduit après la déclaration de M^{me} Guyon. Suit également une attestation des Visitandines de Meaux, constatant l'édification que leur a donnée M^{me} Guyon pendant son séjour au couvent.

Le 9 juillet, la communauté de la Visitation signait une lettre collective à M^{me} Guyon qui témoignait de son estime pour elle. La Mère Le Picart, supérieure du couvent, en ajoutait une autre en son nom personnel.

Voir FÉNELON, Œ., IX, pp. 67-69.

² Ainsi M. le Chanoine DAVIN dans son livre sur Bossuet, qui n'est qu'un plat pamphlet. *Étude critique sur Bossuet*, Paris, 1904, p. 120.

³ FÉNELON., IX, pp. 98-99.

⁴ M^{me} de Maintenon écrivait à Mgr. de Noailles, le 16 sept. 1696 : « M. de Pontchartrain lut hier au soir au Roi une grande lettre de M^{me} Guyon qui demande à se retirer auprès de Blois, dans une terre qui est, je crois, à son gendre » (FÉNELON, IX, p. 100, note).

⁵ E. LEVESQUE, *Bossuet et Fénelon à Issy, ou Conférences sur les États d'oraison*.... Extrait du *Bulletin trimestriel des Anciens élèves de St-Sulpice*, Limoges, 1899.

fait de l'accord intervenu. Mais et la correspondance de Bossuet et celle de Fénelon trahissent un certain mécontentement.

Pour Bossuet, il donne l'impression d'avoir perdu quelque chose de sa belle humeur. Malgré lui perce un certain malaise ; il abandonne son ton affirmatif et sûr de lui. Ne s'est-il pas montré trop complaisant dans l'article 29, qu'il avait modifié sur les instances de Fénelon ? Au lieu de condamner les états qu'on prétendait exempts de toute excitation au bien, il s'est retranché derrière une formule conditionnelle qui ne lui plaisait évidemment pas. De même, la façon dont il défend l'article 33 qui admet la possibilité d'un acte de renonciation au salut prouve assez qu'il eût préféré n'avoir pas à se prononcer. Son ami Mgr de la Broue, évêque de Mirepoix, lui en a exprimé son étonnement. Il lui répond :

« J'ai bien pensé à l'article 33, et je le trouve en tant de livres approuvés que je n'ai pas cru qu'on pût le révoquer en doute ¹ ».

Moïse et saint Paul voulant être anathèmes pour leur peuple l'impressionnent. Mais, puisque ces deux grands saints ont posé de tels actes, il faut bien qu'ils soient possibles et légitimes. Pourtant, il a l'impression qu'ils ne sont pas tout à fait ce que les dit Fénelon. Et, comme pour rassurer son bon sens qui récrimine, il s'aventure dans une explication rationnelle. Cet article, dit-il, ne diffère pas de cette proposition : il vaudrait mieux souffrir toutes les peines de l'enfer plutôt que de commettre un péché ². Malheureusement, il est trop préoccupé pour s'apercevoir qu'il y a une grande différence entre la disposition d'une âme prête à souffrir toutes les peines plutôt que d'offenser Dieu, et l'acte même de cette âme qui renonce à son salut en termes positifs, parce que, par erreur, elle voit là une exigence et un degré de perfection supérieur. Plus tard, il insistera avec plus de bonheur sur le caractère conditionnel de cette indifférence ³. Fénelon découvrait une formule plus heureuse lorsqu'il tranchait la question de la façon suivante : « les deux hommes divins (Moïse et saint Paul) étaient dans une pleine tranquillité lorsqu'ils sacrifiaient leur salut pour un cas qu'ils supposaient, à cause des promesses, ne pouvoir jamais arriver » ⁴.

¹ Bossuet à Mgr de la Broue, 24 mai 1695 (*Corr.*, t. VII, p. 101).

² Bossuet au même, même lettre.

³ C'est la thèse que BOSSUET défend dans les *États d'oraison*. Il y consacre le dernier chapitre intitulé « Sur l'article XXXIII ».

⁴ *Lettre autographe inédite de Fénelon à Bossuet sur le sacrifice absolu du salut*, publiée par P. Dudon, dans *Revue d'Ascétique et du Mystique*, t. VIII (1937) p. 73.

Ses longues dissertations sur ce sujet dissimulaient mal je ne sais quel désir de se faire pardonner ce qu'il n'était pas loin de considérer comme une complaisance dangereuse. Pourtant, s'excuse-t-il, les saints lui ont en quelque sorte forcé la main. Puisqu'ils ont fait de tels actes, « il faut les réduire à une explication légitime qui n'est autre que d'exprimer que l'amour de Dieu est désirable de soi, plus que tous les tourments possibles ne sont à haïr » ².

Est-il au moins rassuré une fois pour toutes ? Sa correspondance révèle un Bossuet toujours inquiet sur ce point. « Pour la proposition 33, écrit-il au même Mgr de la Broue, j'ai cru deux choses : l'une qu'elle était incontestable, l'autre que je ne devais pas la dissimuler ³. » Et dans les *États d'Oraison* (livre X, sur l'art. 32), faisant remarquer que plusieurs théologiens eussent désiré la suppression de cet article :

« Mais, dit-il, pour le silence, c'eût été une peu sincère dissimulation d'une chose qui est très célèbre en cette matière, et on se fût ôté le moyen de découvrir les abus qu'on en fait dans le Quétisme ⁴. »

Le 3 juin 1695, il se défend encore « contre certaines gens » qui sont « dans une très grande ignorance de la matière » ⁵. A ceux qui lui reprochent d'avoir écrit qu'on peut « inspirer » un acte d'abandon extrême aux âmes qui sont dans les dernières épreuves il oppose l'autorité d'un grand nombre de saints. Mais la fin de la lettre manifeste une certaine hésitation dans leur interprétation. Deux ans après, cet article le persécute encore. Le 9 mars 1697, il écrit à son confident habituel : « Je suis bien heureux en effet d'avoir eu saint Jean Chrysostome pour moi dans le 33^e article ⁶. »

En faut-il davantage pour prouver que les articles d'Issy, sur

¹ Sans doute Bossuet était-il confirmé dans son malaise par une lettre que lui avait adressée le Nain de Tillement. Il lui reprochait d'avoir été trop affirmatif sur le cas de Moïse et de St-Paul voulant être anathèmes pour leurs frères.

Il essayait aussi de lui prouver par les Saints Pères, en particulier saint Athanase, saint Augustin, Théodoret, que l'amour de Dieu et le désir du ciel sont inséparables. A propos de ceux qui prétendent qu'on peut séparer amour de Dieu et désir de le posséder, il écrivait ces lignes qui ne devaient pas déplaire à Bossuet : « Je vous avoue que je ne comprends point les sentiments de ces personnes ; et j'ai peur qu'ils ne se comprennent pas eux-mêmes » (Bossuet, *Corr.*, t. VII, p. 62).

² Bossuet à Mgr de la Broue, 24 mai 1695 (*Corr.*, t. VII, p. 104).

³ Bossuet au même, 29 mai 1695 (*Corr.*, t. VII, p. 110).

⁴ *États d'oraison*, « Sur l'article XXXII ».

⁵ Bossuet à Mgr de la Broue, 3 juin 1695 (*Corr.*, t. VII, p. 117).

⁶ Bossuet au même, 9 mars 1697 (*Corr.*, t. VIII, p. 85).

certains points, laissaient subsister une cause de conflit ? Les articles 29 et 33, interprétés isolément, pouvaient devenir favorables à l'état d'amour désintéressé qu'on avait voulu condamner. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être fort surpris de voir Fénelon s'arrêter à ce sens. Au lendemain même de la signature à Issy, il écrit à M^{me} de la Maisonfort ces lignes certainement audacieuses.

« Ce qu'elles [les âmes] veulent à l'égard du salut, c'est la perpétuité de l'amour de Dieu et la conformité à sa volonté, et que tous les hommes en général et chacun de nous en particulier soient sauvés. On ne veut donc point en cet état son salut comme son salut propre, et, à cet égard, on y est indifférent ; mais on le veut comme une chose que Dieu veut et en tant que le salut est la perpétuité même de l'amour divin. L'amour ne peut vouloir cesser d'aimer ¹. »

Si Bossuet et M. de Noailles avaient lu pareille affirmation au sortir de leurs laborieuses conférences, et surtout s'ils avaient pu deviner la véritable pensée qui s'y cachait, qu'eussent-ils auguré de l'avenir ? Fénelon s'obstinait à découvrir à travers le texte des 34 articles les deux revendications pour lesquelles il avait mené la campagne : le désintéressement de l'amour et l'oraison passive. On pourrait multiplier les citations où il affectait de les voir confirmées par les articles.

Ainsi donc une menace incessante planait sur la paix d'Issy. L'accord durerait aussi longtemps qu'on ferait résolument le silence sur les questions qui y avaient été agitées et qu'on éviterait tout ce qui pourrait les rappeler.

3. LA RUPTURE.

En se séparant à Issy, les évêques avaient convenu de publier un mandement dans leurs diocèses. Le 16 avril 1695, Bossuet donnait son *Ordonnance et instruction pastorale sur les états d'oraison* ², qui reproduit les 34 articles et contient une liste d'ouvrages prohibés, entre autres ceux de M^{me} Guyon. Huit jours plus tard, le 25 avril, en termes à peu près identiques, M. de Noailles en publiait une pour son diocèse de Châlons ³. Fénelon lui écrivit qu'il condamnait tous les livres mentionnés dans son *Ordonnance* ⁴.

¹ Fénelon à M^{me} de la Maisonfort, mars 1695 (t. IX, p. 56).

² PHÉLIPPEAUX, *Relation du Quiét.*, I, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

Les évêques insistèrent, mais en vain, pour que Fénelon imitât leur exemple. On se demande si plus de prudence de leur part n'eût pas été meilleure conseillère. N'était-il pas indiscret, peu délicat, ou du moins précipité d'exiger de Fénelon qu'il condamnât par un acte public celle dont on le savait l'ami ? Il avait signé ; le point de vue doctrinal était sauf. Pourquoi ne pas laisser au temps le soin de faire le reste ? Le résultat de cette insistance se traduisit, dans les rapports, par une gêne qui allait en s'accusant.

Dès la fin de l'année 1695 se manifestait une tension inquiétante. Bossuet ne comprenait pas l'attitude de Fénelon et la désapprouvait. Celui-ci, à son tour, se sentait épié et en souffrait. Divers incidents le confirmaient dans son sentiment. Prêche-t-il, à la fin de l'année 1695, aux Carmélites de la rue Saint-Jacques, on veut avoir entendu des propositions tendancieuses ¹. De plus, il sait que ses lettres de direction à M^{me} de Maintenon sont entre les mains de M. de Chartres, chargé de les examiner.

A Saint-Cyr, on s'employait en quelque sorte à faire disparaître toutes les traces de son passage. Au début d'août 1695, M. de Chartres, lors d'une visite, découvrait des livres manuscrits de M^{me} Guyon. « Il entra dans toutes les chambres, visita toutes les cassettes et emporta les écrits qu'il y trouva ². » A M^{me} de la Maisonfort, qui lui demandait au moins l'autorisation de conserver les écrits de Fénelon, M^{me} de Maintenon répondait par une longue lettre affectueuse :

« Vous êtes convenue en plusieurs occasions qu'ils ont fait du mal parce qu'on ne les entendait pas, ou qu'on les prenait par parties, sans examiner le tout ensemble. Je suis assurée qu'il voudrait de tout son cœur qu'ils ne fussent point chez vous ³. »

Le 21 novembre 1695, M. de Chartres envoyait à Saint-Cyr une longue ordonnance tout entière dirigée contre les écrits de M^{me} Guyon et les principes nouveaux ⁴. Bossuet y donna deux conférences : le 5 février 1696, sur l'indifférence au salut ; le 7 mars, sur l'oraison passive. Le choix des sujets et du conférencier, en ces conjonctures, était significatif. La douleur de Fénelon éclate à mots couverts dans une lettre à M^{me} de la Maisonfort. Celle-ci lui avait

¹ Fénelon en écrivit à Bossuet, lui rapportant les propositions qu'on avait jugées tendancieuses, et se justifiait sans peine (Lettre du 7 déc. 1695, t. IX, p. 76).

² PHÉLIPPEAUX, *Rel. du Quiét.*, I, p. 155.

³ Lettre du 6 août 1695 (PHÉLIPPEAUX, *Rel. du Quiét.*, I, p. 156).

⁴ PHÉLIPPEAUX, *Rel. du Quiét.*, I, pp. 156-157.

demandé s'il approuvait une seconde entrevue avec Bossuet, — elle en avait eu une où l'évêque avait tenté de l'éclairer.

« Je ne suis pas, répondit-il, en droit de vous la défendre, mais je ne puis vous la conseiller... si c'est pour vous détromper sur le Quiétisme, ou pour répondre de vos sentiments..., il y a longtemps que je vous ai répondu ¹. »

De tout cela Fénelon souffrait cruellement. La quasi-disgrâce dans laquelle le tenait M^{me} de Maintenon l'atteignait au plus profond de lui-même. Le 26 février 1696, il se plaignait des « dispositions fâcheuses, où, disait-il, je vois qu'on a mis M^{me} de Maintenon » ². Sa sensibilité frémissante lui dictait la fameuse lettre du 7 mars 1696 ³ à M^{me} de Maintenon. Une émotion profonde et sincère donnait à cette lettre, qui est une longue plainte, un accent prenant. A leur tour, tous ses amis s'alarment. Le 29 février 1696, le duc de Beauvilliers dénonce à M. Tronson l'orage qui se forme contre leur ami commun ⁴.

Pour mettre un terme à cet état de choses, Fénelon n'avait qu'un mot à dire, qu'un geste à faire. Il lui suffisait de condamner explicitement M^{me} Guyon, ou du moins ses ouvrages. Mais ce geste, il ne le fera pas, parce que, dit-il, convaincu de sa bonne foi, il ne veut pas la flétrir.

La fidélité à une amitié qui coûte si cher a son mérite indiscutable. Mais, en parlant de flétrissure, Fénelon emploie un bien grand mot. Condamner la doctrine d'une personne, est-ce par le fait même condamner la personne ? Comme si la bonne foi immunisait contre les erreurs. Dans son angoisse Fénelon s'en ouvre à M. Tronson. Que faire ? Condamner M^{me} Guyon, c'est aller contre sa conscience ; ne pas la condamner, c'est perdre à tout jamais l'amitié de Bossuet et s'aliéner M^{me} de Maintenon. Douleuruse alternative ! Aussi cherche-t-il un moyen terme.

« N'est-il pas plus à propos, mande-t-il à M. Tronson le 26 février 1696 que je fasse un ouvrage où je condamne hautement et en toute rigueur toutes les mauvaises maximes qu'on impute à cette personne ? Par là, le public verra le fond de mes sentiments ⁵. »

Embarras de M. Tronson ! La solution la plus simple lui semble

¹ Lettre de Fénelon à M^{me} de la Maisonfort, 8 février 1696 (t. IX, p. 78).

² Lettre de Fénelon à M. Tronson (t. IX, p. 78).

³ FÉNELON (t. IX, p. 81).

⁴ Lettre du duc de Beauvilliers à M. Tronson (FÉNELON, t. IX, p. 80).

⁵ Fénelon, t. IX, p. 78.

l'adhésion à la censure de M^{me} Guyon ; et il écrit dans ce sens ¹. Mais Fénelon de brouiller à nouveau personne et doctrine. Le 10 mars, le supérieur de Saint-Sulpice annonce à M. de Chartres l'inutilité de toute insistance ².

Désormais le vieux sulpicien est fixé. Fénelon ne cédera pas. Son désir de paix s'inquiète ; sa paternelle affection pour son brillant disciple s'émeut. Aussi se demande-t-il s'il ne vaudrait pas mieux s'en tenir là. Fénelon aurait, devant un groupe de seigneurs, approuvé la proscription des propositions mises sur le compte de M^{me} Guyon. Ce n'est pas beaucoup. Mais, pour éviter un scandale, ne pourrait-on pas se contenter de l'insuffisant ? « Pour éviter l'éclat et le scandale ³. » Ces mots sont de M. Tronson. Sous cette plume si modérée, ils méritent une considération spéciale. On devine la surexcitation de Fénelon. Qu'une occasion se présente, et l'éclat se produit comme naturellement. C'est ce qui allait arriver.

Dans son *Ordonnance* du 16 avril 1695, Bossuet promettait un exposé plus détaillé où « paraîtrait l'application avec les preuves des articles d'Issy ». Il étudierait également « les principes solides de l'oraison chrétienne selon l'*Écriture Sainte* et la Tradition des Pères » ⁴. La rédaction de ce travail touchait à sa fin. Intérieurement, le vieil évêque se flattait d'en faire l'occasion d'un rapprochement. A Fénelon, qui, spontanément, lui avait promis son approbation, il écrivait le 15 mai 1696 : ce « je ne sais quoi qui nous sépare encore un peu » s'en trouvera dissipé ⁵. Mais, plus il caressait cet espoir, plus sa déception allait être mortifiante.

Pendant de longs mois s'étaient multipliés les incidents accusant toujours les malentendus. Fénelon ne pardonnait pas les suspicions qui avaient pesé et pesaient encore sur lui. On lui reprochait un entêtement ridicule pour une folle et une visionnaire. La désapprobation, sourde d'abord, puis nullement dissimulée, qui, de haut, retombait sur lui, l'avait blessé dans sa fierté. Il se redressa de toute sa taille. Décidé à ne rien ménager, à aller droit où il voyait son devoir, il resta sourd aux conseils de la prudence. Un homme avisé eût pris le parti du silence, laissant passer l'oubli sur les malentendus, sans rien sacrifier de ses opinions. Gentilhomme,

¹ M. Tronson à l'évêque de Chartres, 10 mars 1696 (FÉNELON, t. IX, p. 85).

² M. Tronson à l'évêque de Chartres, 10 mars 1696 (FÉNELON, t. IX, p. 85).

³ M. Tronson au même, 18 mars 1696 (FÉNELON, t. p. 85).

⁴ BOSSUET, éd. MIGNE, t. IV, col. 23.

⁵ Bossuet à Fénelon (FÉNELON, t. IX, p. 87).

Fénelon prétend ne pas biaiser ; évêque, il entend ne recevoir des leçons de personne.

Le 9 et le 24 mai 1696 ¹, il prépare Bossuet discrètement à un refus d'approbation : son ministère et ses occupations ne lui permettent pas la lecture attentive d'un manuscrit. Inutile donc de lui faire parvenir quoi que ce soit. Bossuet, qui n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre, lui envoie son manuscrit. Fénelon le lui retourne sans tarder par l'intermédiaire du duc de Chevreuse (24 juillet). A ce dernier est confiée la délicate mission de désabuser le vieil évêque ². C'est un refus d'approbation.

Fénelon se dérobaît, contrairement à sa promesse. Du moins se devait-il de justifier un refus qui équivalait à une rupture officielle avec Bossuet. « J'ai entrevu, dit-il à Chevreuse, à la simple ouverture des cahiers, des citations du *Moyen Court* à la marge ³. » M^{me} Guyon était mise en cause. Il n'en fallait pas davantage, puisque, selon son propre aveu, « pour le fond de la doctrine » ⁴, il était d'accord avec Bossuet. Ce qui l'arrête, c'est uniquement la question de personne. Il ne veut pas, pour sa part, contribuer à flétrir M^{me} Guyon, « au hasard d'être chassé ou enfermé comme un infâme » ⁵. « Je ne puis, disait-il, séparer sa personne d'avec ses écrits. » La personne, il la vénère. On respecte ce sentiment. Sans doute, confesse-t-il, est-elle parfois exagérée dans ses expressions, mais il répond du fond et des intentions. Il l'a examinée. Elle lui a répondu avec plus de franchise qu'à tout autre. Sachant à quoi s'en tenir, il ne peut la condamner après avoir vu de si près son innocence. Cela n'est pas mis en cause. Ce sont ses ouvrages qui sont en question. Oui ou non, contiennent-ils les erreurs qu'on leur attribue ? Non, répond Fénelon. « Je n'ai pas dû ignorer ses écrits », affirme-t-il. Si donc, les connaissant, il croyait aller contre sa conscience en les réprouvant, c'est qu'il les estimait irréprochables malgré quelques expressions exagérées. Lui, qui déclare connaître mieux que quiconque les écrits de M^{me} Guyon, pourquoi, le 26 février 1696 ⁶, mandait-il à M. Tronson qu'il s'était abstenu de les examiner pour n'avoir pas à les con-

¹ Fénelon à Bossuet, 9 mai 1696 (IX, p. 86) ; 24 mai 1696 (IX, p. 87).

² Fénelon au duc de Chevreuse, 24 juillet 1696 (FÉNELON, t. IX, pp. 87-88).

³ Même lettre.

⁴ Fénelon à M^{me} de Maintenon, sept. 1696 (FÉNELON, t. IX, p. 100).

⁵ Fénelon : « Mémoire que je fis pour montrer que je ne devais pas approuver le livre de M. de Meaux et que M. de Paris fit approuver par M^{me} de Maintenon » (FÉNELON, t. II, p. 250).

⁶ A M^{me} de Maintenon (FÉNELON, t. IX, p. 102).

damner ¹ ? Pourquoi répétera-t-il si souvent dans la suite qu'il ne les connaît pas assez pour pouvoir se prononcer ?

Ce refus d'approbation aux *États d'oraison*, Fénelon le confirmait à Bossuet dans une lettre du 5 août 1696. « Je crois, disait-il, que vous voudrez bien entrer dans des raisons qui me touchent d'une manière capitale ². » Ces raisons capitales sont que, tout en étant d'accord avec lui « sur le fond de la doctrine », il ne pourrait pas l'approuver « s'il voulait attaquer personnellement dans son livre M^{me} Guyon » ³.

La signature de Fénelon ne figurera pas en tête des *États d'oraison*. Ses excuses, il ne l'ignore pas, ne seront pas admises. Il prévoit donc la rupture avec Bossuet et il l'accepte.

Mais, au moins, était-il de bonne politique de ne pas s'aliéner les autres évêques. Le 2 août 1696, à Issy, devant MM. de Paris, de Chartres et M. Tronson, il donnait lecture d'une justification de son refus ⁴. On croit que « je puis condamner les livres de M^{me} Guyon sans diffamer sa personne et sans me faire tort » ⁵. C'est une illusion. Les erreurs imputées à cette femme la discréditent à jamais et la rendent digne du feu. Or, sa doctrine, après « l'avoir approfondie avec d'extrêmes précautions », ne lui semble pas mériter tant d'anathèmes. Dans ces conditions, flétrir une amie c'est se flétrir soi-même. Et Fénelon de redresser la tête dans une sorte de défi et de menace. Chassera-t-on de la cour comme infâme quiétiste le précepteur des princes ? Osera-t-on, en pleine guerre, toucher à l'archevêque d'une province frontière ? A son tour, il va publier sur « les toits » ce qu'il a dit jusqu'ici « à l'oreille ». Il fera taire ses adversaires. Puisqu'on l'y pousse et qu'il le faut pour l'honneur de la vérité, il publiera un livre qui sera le fidèle miroir de sa pensée et de sa doctrine.

Fénelon parlait clair. Sans doute, M. Tronson fut-il douloureusement affecté. Mais qu'en pouvaient penser les deux évêques ? Leur réponse, il faut la chercher dans l'approbation élogieuse insérée en tête des *États d'oraison* de Bossuet et qui n'encadrera jamais le livre qu'on vient d'annoncer. C'en est fait. L'éclat que redoutait M. Tronson est chose consommée.

¹ FÉNELON, t. IX, p. 78.

² Fénelon à Bossuet, 5 août 1696 (t. IX, p. 89).

³ Fénelon à M^{me} de Maintenon, sept. 1696 (t. IX, p. 100).

⁴ C'est le mémoire que Fénelon a intitulé « Mémoire que je fis pour montrer que je ne devais pas approuver le livre de M. de Meaux et que M. de Paris fit approuver par M^{me} de Maintenon » (FÉNELON, t. II, pp. 248-252).

⁵ Même mémoire, p. 248.

DEUXIEME PARTIE

LES MAXIMES DES SAINTS ET LES SAINTS

CHAPITRE I

L'EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS

1. SON HISTOIRE.

Plus peut-être que l'examen d'une visionnaire de talent, les conférences d'Issy, avec le recul du temps, nous apparaissent comme la rencontre de deux types de tempéraments spirituels. En définitive, c'est leur conception de la perfection chrétienne réalisable ici-bas qui séparait Bossuet et Fénelon. M. de Meaux, plus réaliste et considérant davantage la faiblesse de l'homme ainsi que la concupiscence inséparable de sa nature, restait assez proche de la terre. Plus optimiste et plus audacieux, Fénelon reculait les limites de sa perfection jusque sur les confins des cieux. Son juste s'apparentait assez étroitement avec les bienheureux du paradis. Plus séduisante que celle de son contradicteur, sa doctrine n'offrait pas les mêmes garanties de sécurité ¹.

¹ A. LOISY écrit : « Bossuet, organe de la plus massive tradition théologique de l'Église romaine, estimait qu'il n'y avait pas d'amour spirituel qui n'impliquât la préoccupation de la récompense éternelle dans l'autre vie. Son point de vue n'était pas celui d'une doctrine bien exacte, mais plutôt celui de la piété vulgaire, apparemment traditionnelle, et qui maintenait au premier plan de la religion le souci de la récompense et du châtiment éternels. Conception, à certains égards, infra-chrétienne, infra-catholique, de l'amour, défendue par un avocat véhément de la tradition et du passé, disons un Sérapion sublime.

Fénelon, au contraire, était le pénétrant avocat du christianisme essentiel et le précurseur de la religion à venir. Pour lui, l'amour complet, l'amour sans réserve, l'amour désintéressé, même en faisant abstraction de l'espérance, était toute la loi du présent, l'avenir éternel appartenant à Dieu et demeurant son secret. Mais l'horizon de Fénelon lui-même, en ce qui concernait l'application de cet amour à l'égard du prochain, se limitait au cercle de la vie ordinaire, le genre humain tout entier ne lui apparaissant pas, ne pouvant encore lui apparaître comme le champ normal et quotidien d'exercice pour le pur amour. » (*La Crise Morale du temps présent et l'Éducation humaine*, pp. 293-294, Paris, E. Nourry, 1937.)

Dès lors, l'impuissance des articles d'Issy à rapprocher les deux points de vue jusqu'à les confondre n'a rien de surprenant. L'entente pouvait exister quant aux formules. Mais selon leurs tempéraments spirituels les deux évêques réagissaient différemment et ne cachaient pas la même chose sous les mêmes termes. Ce désaccord foncier s'était trahi dès le lendemain de la signature. Avec le temps, il s'était accusé au point de créer un état de malaise.

La paix d'Issy avait été momentanée et superficielle. Elle n'avait donné pleine satisfaction à personne. Les divers incidents que nous avons rappelés révélaient la mésentente profonde dont souffraient les deux partis qui s'étaient affrontés. Au fond, Bossuet et ses amis ne pardonnaient pas à Fénelon d'avoir été le défenseur de la personne et des idées de M^{me} Guyon. Ils le rendaient en partie responsable de tous les désagréments passés. Celui-ci, de son côté, gardait quelque ressentiment de la défiance témoignée à son égard. Et la suspicion qui continuait à l'accabler l'atteignait au plus profond de sa sensibilité. Il ne faisait pas un mystère de sa vénération pour M^{me} Guyon. Mais, en la défendant, c'était aussi pour sa propre conception de la perfection qu'il avait lutté. Or, toute l'attitude de Bossuet et de bien d'autres manifestait qu'on ne lui faisait pas complètement crédit sous ce rapport.

Quoi d'étonnant que Fénelon ait, dans ces conditions, tenté de secouer la sourde disgrâce dont il se sentait enveloppé ? Il décida donc de donner un exposé sur les sujets en litige. La parfaite orthodoxie de ses idées constituerait, estimait-il, la meilleure apologie de sa sincérité et de toute son attitude antérieure. C'était la première idée d'un livre qui trouvera sa forme définitive dans les *Maximes des Saints*.

Le 26 février, une lettre à M. Tronson nous apprend que le travail est fort avancé : « Mon ouvrage sera prêt à Pâques et conforme à la doctrine des cahiers que je vous envoie ¹. » Ces *Cahiers* ² contenaient un commentaire d'Issy, article par article. Ils en reproduisaient d'abord l'énoncé, puis en donnaient une analyse détaillée. La comparaison de ces *Cahiers* avec les *Maximes* permet de relever bien des différences de détail et d'expression, mais le fond est le même. De M. Tronson, dont il connaissait l'affectueux dévouement, Fénelon sollicitait un encouragement qu'il

¹ Fénelon à M. Tronson, 26 fév. 1696, t. IX, p. 79.

² Ces *Cahiers* ont été publiés par M. Albert CHÉREL : *Explication des articles d'Issy*, de Fénelon, Paris, 1915.

ferait sonner comme une approbation. Le vieux Sulpicien ne tardait pas à lui retourner son manuscrit par l'intermédiaire du duc de Beauvilliers. Qu'en pensait-il ? « J'ai trouvé, avouait-il, des endroits qui me passent et qui sont au-dessus de ma portée.... Si vous désirez cependant que je vous le déclare simplement en trois mots, je ne puis qu'estimer ce que j'entends, admirer ce que je n'entends pas » ¹. L'appréciation était assurément peu banale. Que penser en effet de la restriction qu'elle comportait ? Si M. Tronson qui, lors des conférences d'Issy, avait sérieusement étudié les matières en question, ne comprenait pas tout, qui donc serait à même d'y parvenir ? Assurément pas le public auquel était destiné le livre. A plusieurs reprises Fénelon revint à la charge (17², 30³ octobre 1696), sans doute en vue d'obtenir un avis plus explicite. M. Tronson éluda obstinément une approbation en forme. Il se retrancha derrière sa santé ⁴ ou son incapacité ⁵. Fénelon n'en écrivit pas moins à Bossuet en termes surprenants : M. Tronson lut l'explication des 34 articles suivant mon système « *inoffenso pede* et commença à voir clairement l'équivoque qui vous avait prévenu » ⁶.

Le 17 octobre 1696, il s'adressait à M. de Paris, le priant d'examiner son ouvrage à loisir. C'était moins une critique qu'une approbation qu'il sollicitait, tant il affichait de confiance en la solidité de sa doctrine. L'examen le plus minutieux, déclarait-il, ne parviendrait pas à y découvrir autre chose que le clair exposé de l'enseignement traditionnel. Et, comme pour rassurer pleinement M. de Noailles, il soulignait qu'il ne contenait rien que n'admit Bossuet, avec lequel il se flattait d'être en parfaite communauté de pensée. Enfin, concluait-il, « quand vous serez bien assuré qu'il sera correct pour le fond de la doctrine, ne vous mettez en peine pour le reste. Il me sera facile alors de ménager des approbations qui, jointes à la vôtre, arrêteront tous les critiques » ⁷.

M. de Noailles réserva son jugement. Il s'était toujours montré conciliant et avait gardé sa sympathie à Fénelon. Du reste, dit M. Ledieu dans son *Journal*, « outre toutes les raisons d'amitié et

¹ M. Tronson à Fénelon, 22 mars 1696, t. IX, p. 86.

² Fénelon à M. Tronson, 17 oct. 1696, t. IX, p. 106.

³ Fénelon à M. Tronson, 30 oct. 1696, t. IX, p. 111.

⁴ M. Tronson à Fénelon, 19 oct. 1696, t. IX, p. 107.

⁵ M. Tronson au même, 4 nov. 1696, t. IX, p. 111.

⁶ Fénelon à Bossuet, 9 fév. 1697, t. IX, p. 127.

⁷ Fénelon à M. de Noailles, 17 oct. 1696, t. IX, p. 105.

autres de ménager M. de Cambrai, il avait encore en particulier des raisons de famille » ¹. Pourtant, loin d'applaudir à l'ouvrage, il demanda, après avoir traité l'entreprise de hardie, d'attendre la publication des *États d'oraison* de Bossuet. S'il ne se prononçait pas franchement, son hésitation même était significative. On le vit bien lorsque Fénelon en tira parti en la faisant valoir aux yeux du public comme une approbation. M. de Paris protesta sans ménagement ². Ce n'est assurément pas sans raison qu'il refusa une approbation explicite, alors qu'il en accordait une fort louangeuse à Bossuet quelques semaines plus tard.

Un autre son de cloche aurait dû inviter Fénelon à la prudence. Sur le désir de M. de Paris, M. Hébert, le très estimé curé de Versailles, se résigna à lire le manuscrit des *Maximes*. N'ayant pu se récuser, il voulut du moins agir selon sa conscience et sans fausse complaisance. Or il jugea nécessaire de faire 75 corrections ³. L'expérience n'était pas encourageante pour Fénelon ; mais il passa outre. En fin de compte, M. Pirot, doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne, lui accorda ce que lui avaient refusé ses amis ⁴. Il dut s'en contenter et sut du reste en tirer habilement tout le parti possible.

Faisant contre mauvaise fortune bonne figure, le 15 décembre 1696 ⁵ Fénelon annonçait à M. Tronson que plus rien ne s'opposait à la publication de son livre, sinon la promesse faite à M. de Noailles de surseoir jusqu'à l'apparition des *États d'oraison* de Bossuet. Or, brusquement, coup de théâtre. Le 1^{er} février 1697, paraissaient les *Maximes des Saints*, alors que le livre de Bossuet était encore sous les presses. Fénelon aurait-il manqué à sa parole ? Était-ce un défi, une attaque brusquée d'un homme qui se sentait assez fort pour tout oser ? Non certes, Fénelon ne prétendait ni indis-

¹ *Les Dernières années de Bossuet : Journal* de l'abbé LEDIEU, secrétaire de Bossuet, éd. URBAIN et LEVESQUE, Paris, 1928, t. I, p. 238.

² « Nierez-vous, répondait M. de Noailles à Fénelon, Mgr, que j'en fus effrayé. Nierez-vous que je n'aie employé les plus fortes raisons pour vous dissuader ? Vous voyant inflexible et d'un caractère à n'avoir pas besoin de ma permission, je vous conjurai de laisser passer le livre de M. de Meaux avant le vôtre. L'un de vos amis vint me voir... je le pressai de l'arrêter (l'impression du livre). Il m'avoua que l'impression était très avancée. Elle était plus qu'avancée, car, dès le lendemain, il m'apporta votre livre tout relié et fort sec. »

³ *Mémoires de M. Hébert*, op. cit., pp. 254-257.

⁴ Voir sur cette approbation une étude du P. Paul DUBON, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, (1929) t. VII, pp. 151-173.

⁵ Fénelon à M. Tronson, 15 déc. 1696, t. IX, p. 119.

poser M. de Paris, ni heurter Bossuet de front. Le geste semblait moins audacieux.

Fénelon et ses amis, sans l'avouer complètement, craignaient Bossuet, comme s'il eût pu jeter un mauvais sort sur le livre. Ils avaient gardé le secret à son égard. Néanmoins, celui-ci avait eu vent de l'affaire. En effet, en janvier 1697, il écrivait avec quelque humeur à un ami de Fénelon, l'abbé de Maulévrier : « Je sais d'une manière à n'en pouvoir douter que M. de Cambrai veut écrire sur la spiritualité ¹. » D'où panique dans le camp fénelonien. Les ducs craignirent sans doute que M. de Meaux n'arrêtât le livre. Ce sera plus tard la version de Fénelon. Pourtant rien, sinon leur imagination inquiète, n'autorisait pareille conclusion. Bossuet donnait un avertissement.

« Je me réduits, disait-il, à ce dilemme : ou l'on veut écrire la même doctrine que moi, ou non. Si c'est la même, l'unité de l'Église demande qu'on s'entende ; si c'en est une autre, me voilà réduit à écrire contre. »

Par contre, dès le 17 février Fénelon manifestait une certaine impatience ². Il énumérait les raisons multiples qui exigeaient une prompte publication de son livre ; elles en sous-entendent une autre : la crainte de Bossuet. Il est possible qu'elle soit à l'origine de cette résolution brusquée prise par les ducs en dehors de Fénelon, lié par sa promesse à l'archevêque de Paris. M. de Cambrai écrivait à M. de Chartres, le 10 février 1697 :

« La prompte publication de mon ouvrage n'est pas venue de moi. Vous saurez clairement que je n'y ai eu aucune part ; mais vous saurez aussi qui en est cause. Dieu m'est témoin de ma droiture pour le passé et pour le présent ³. » Il l'avait écrit la veille à Bossuet lui-même ⁴.

Dans la suite, il nia constamment avoir été pour quelque chose en cette affaire. D'autre part, aucune accusation formelle de ses adversaires sur ce point ne permet de mettre sa parole en doute ⁵.

Les *Maximes des Saints* constituent l'événement important de

¹ Bossuet à l'abbé de Maulévrier, janv. 1697, t. IX, p. 123, note.

² Fénelon à M. Tronson, 17 janv. 1697, t. IX, p. 121.

³ Fénelon à M. de Chartres, 10 fév. 1697, t. IX, p. 129.

⁴ Fénelon à Bossuet, 9 fév. 1697, t. IX, p. 125.

⁵ Plus tard, dans *Vingt questions proposées à M. de Paris*, Fénelon disait : « N'est-il pas vrai que M. de Meaux ayant découvert que je faisais un livre, donna à M. Pirot un écrit tout ouvert pour M. l'archevêque de Paris, dans lequel il menaçait d'arrêter mon livre ? » (FÉNELON, Œ., t. II, p. 253.)

Dans l'article cité précédemment (*R. A. M.*, t. VII), le P. DUDON prouve que ce prétendu mot n'était que la copie de la lettre que Bossuet écrivait à l'abbé de Maulévrier.

la querelle du quiétisme. Elles apparaissent comme la synthèse de deux longues années de discussion et délimitent nettement, en le circonscrivant, le terrain sur lequel va porter le débat. Mais aussi leur apparition mettait le feu aux poudres, et la lutte ne pouvait prendre fin qu'avec la défaite de l'un des partis en présence.

2. PRÉSENTATION AU PUBLIC. COMPOSITION.

Ce petit livre qui, le 1^{er} février 1697, jetait inopinément l'émoi dans Paris était intitulé *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*. Ce n'était pas là un titre à effet, destiné à en imposer au lecteur. L'auteur entendait réellement reproduire l'enseignement traditionnel. Plus encore que sa forme actuelle, la rédaction primitive en témoigne. Dans son premier dessein, l'ouvrage était beaucoup plus étendu que celui que nous possédons. En termes concis, il énonçait les grands principes de la vie spirituelle. Puis chacun des énoncés était confirmé par des passages nombreux des Saints et des auteurs spirituels collationnés durant les conférences d'Issy. Afin d'éviter toute erreur d'interprétation, Fénelon, en des articles successifs, donnait une explication vraie et une explication fausse. Le livre justifiait pleinement son titre.

Sur le conseil de l'archevêque de Paris, Fénelon abandonna cette présentation diffuse. Il sacrifia tous les textes des Saints, n'en retenant que les conclusions sériees en 45 articles vrais et autant d'articles faux correspondants.

Malgré tout, la forme inusitée de l'ouvrage et son contenu pouvaient provoquer l'étonnement. A quoi bon, penseraient les lecteurs étrangers aux incidents d'Issy, pareille mobilisation de tous les saints ? Pourquoi, estimerait les autres, revenir sur des conclusions définitivement arrêtées dans les 34 articles ? Sans faire tort à son livre, Fénelon ne pouvait se dispenser d'aller au devant de ces questions. L'avertissement qui précédait l'exposition doctrinale remplissait en quelque sorte le rôle de lettre d'introduction.

« J'ai toujours cru, reconnaissait l'auteur, qu'il fallait parler et écrire le plus sobrement qu'on pouvait sur les voies intérieures ¹. » La délicatesse de la matière, les illusions auxquelles elle donne lieu conseillent généralement le silence. Lorsque la crainte de maux plus considérable commande d'en traiter, la plus grande réserve est de rigueur. Il ne faut pas ménager les précautions.

¹ *Maximes des Saints*. Avertissement, éd. A. CHÉREL, Paris, Bloud, 1911, p. 97.

Ainsi « puisque cette curiosité est devenue universelle depuis quelque temps, je crois qu'il est important d'écrire pour empêcher qu'elle n'aille jusqu'à des excès dangereux, et qu'il est aussi nécessaire de parler contre l'illusion, qu'il eût été à souhaiter de se taire sur les expériences même les plus véritables ».

Fénelon ne croit pas pouvoir garder le silence. Du moins, fidèle aux règles de prudence qu'il a rappelées, il expliquera uniquement les « Saints Auteurs... qui sont canonisés... et dont les écrits ont été solennellement approuvés après beaucoup de contradictions »¹.

Voilà qui s'adressait surtout au commun des lecteurs. L'auteur les rendait attentifs au danger quiétiste et consignait, à leur usage, la véritable pensée de l'Église.

Mais il existait déjà un rappel doctrinal suffisant « pour démêler le vrai d'avec le faux dans une matière aussi délicate et aussi importante ». Afin d'en rassurer les auteurs, Fénelon insinuait qu'il ne serait pas assez inconséquent avec lui-même pour aller contre des articles auxquels il avait collaboré. Au contraire, ces articles constitueront le fond de son livre. Il en reprendra la doctrine, il l'étudiera à la lumière des nécessités présentes, il dissipera les obscurités qui résultaient de leur trop grande concision.

Il ne « prétend dans cet ouvrage qu'en expliquer les principes avec plus d'étendue.... Puisque les quiétistes ont abusé de diverses expressions des Saints pour établir des maximes très pernicieuses touchant la vie intérieure et les états extraordinaires », son effort consistera à réintégrer ces mêmes maximes « dans leur sens véritable »². D'où justement le titre : *Explication des Maximes des Saints*.

Cette présentation des Saints en qualités d'interprètes d'Issy était faite avec un art consommé. Quel naturel et quelle aisance dans cet avertissement ! Tout y est parfait : la forme, le mouvement de la pensée. L'auteur emploie tout son talent à convaincre de l'opportunité de son ouvrage pour dissiper les équivoques et fixer les esprits à l'endroit du quiétisme. Tel quel, dans sa simplicité sobre, alerte, élégante, c'est un modèle de prose française. Il va sans dire, cependant, que Fénelon prétendait en faire autre chose qu'un brillant exercice littéraire. Le service qu'il lui demandait, c'était d'accréditer ce livre, non pas comme une justification personnelle, ce qu'il était avant tout, mais comme la plus authentique interprétation des articles d'Issy et de la doctrine traditionnelle.

¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

² *Ibid.*, pp. 102, 103 et 107.

Le corps de l'ouvrage réduit, ainsi que nous l'avons dit précédemment, se présente sous la forme d'un manuel. Il a une allure essentiellement dogmatique et affirmative. Dans une sorte de préambule — « Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu » — l'auteur énonce sa thèse, qui est l'existence d'un état d'amour désintéressé. Il la décompose ensuite en ses différentes parties qu'il prouve séparément. 45 articles vrais résument la véritable pensée des Saints sur chacun des problèmes posés par le pur amour ; 45 articles faux correspondants exposent les erreurs réelles ou possibles. Chaque « maxime », soit vraie, soit fausse, se termine par l'invocation solennelle du témoignage des Saints. Elle devait suppléer aux textes supprimés.

On avait donc une succession de 45 problèmes dont la solution était juste ou erronée parce que conforme ou contraire à la règle indiscutable d'orthodoxie que constitue l'autorité des Saints approuvés par l'Église. 45 fois, pour les articles vrais, revient la même formule avec des variantes qui n'empêchent pas une certaine monotonie irritante. « Parler ainsi, c'est parler conformément à la tradition... comme tous les mystiques canonisés ou approuvés de toute l'Église » (art. 2) ; « c'est parler comme l'esprit de grâce et l'expérience des voies intérieurs feront toujours parler » (art. 3) ; « c'est parler comme tous les Saints et dans toute l'exactitude du dogme catholique » (art. 17).

A leur tour les articles faux recevaient une clause dans le style de l'ensemble. On dirait que Fénelon ne découvrirait pas assez d'anathèmes à lancer contre des erreurs déjà officiellement condamnées par l'Église ou des exagérations simplement possibles ou souvent purement imaginaires. Il les fulminait avec indignation. « Parler ainsi, c'est donner le nom de pur amour par un terrible blasphème à un désespoir brutal, et à la haine de l'ouvrage du Créateur » (art. 2) ; « parler ainsi, c'est contredire les expériences des Saints » (art. 12) ; « parler ainsi, c'est anéantir la loi et les prophètes, c'est parler le langage des démons » (art. 14) ; « c'est mettre l'abomination de la désolation dans le lieu le plus saint » (art. 18).

Une chose est à retenir : l'insistance de Fénelon à mettre les Saints partout. Ne suffisait-il pas qu'il déclarât une fois pour toutes son intention de donner une synthèse de l'enseignement traditionnel ? La répétition qu'il s'imposait — et il était trop fin pour ne pas le deviner — risquait de provoquer quelque humeur chez le lecteur. Néanmoins, il ne crut pas devoir la sacrifier. C'est donc

qu'il avait de bonnes raisons. En effet, s'il s'était contenté d'annoncer dans sa préface qu'il résumait la doctrine des Saints, son livre aurait pu ressembler à tant d'autres qui, eux aussi, développaient la doctrine traditionnelle. Fénelon prétendait donner autre chose qu'un opuscule de piété. Il visait à la codification théologique de la tradition sur les voies intérieures. Son insistance avait précisément pour but d'empêcher qu'on lui attribuât quoi que ce soit de l'enseignement qu'il exposait. Et les circonstances dans lesquelles apparaissait son livre ne pouvaient que le confirmer dans cette ligne de conduite.

CHAPITRE II

LA DOCTRINE DES MAXIMES DES SAINTS

1. LES CINQ ÉTATS D'AMOUR.

Après avoir exposé le dessein de son ouvrage, Fénelon reproduit les 34 articles d'Issy afin de confirmer son intention de rester en parfaite continuité avec leur esprit. Il les transcrit comme une profession de foi garantissant d'avance l'orthodoxie de sa doctrine.

Ayant ainsi mis à la base de son exposé un document émanant de ceux qu'il redoutait le plus, Fénelon aborde résolument son sujet. Dans une sorte de préambule intitulé « Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu », il condense toute la doctrine qu'il développera ensuite à la lumière des Saints. Partant de l'amour charnel, il s'élève progressivement jusqu'à la charité désintéressée. Les différents amours qui marquent ainsi l'ascension du degré inférieur au supérieur, il les classe en cinq états :

1^o l'amour charnel, où triomphe l'égoïsme le plus grossier ;

2^o l'amour de concupiscence, où les désirs de jouissance sont au premier plan ; où Dieu n'intéresse qu'autant qu'il promet des récompenses ;

3^o l'amour d'espérance, qui aime loyalement Dieu, mais considère en lui surtout le riche rémunérateur ;

4^o l'état d'amour mélangé, où la charité domine, mais où l'espérance des récompenses et l'intérêt propre occupent encore une place importante ;

5^o l'amour pur, qui « est l'état d'amour pour Dieu seul considéré en lui-même et qui n'est d'ordinaire prévenu ni soutenu par aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance » ¹.

Les trois premiers degrés sont mentionnés uniquement en vue de marquer la gradation et de déterminer exactement la place des deux derniers. Fénelon ne les évoquera plus que par de rares allusions. En effet, toute l'analyse des *Maximes* ainsi que leur origina-

¹ *Maximes des Saints*, édition CHÉREL, p. 130.

lité réside dans la définition des propriétés du quatrième et du cinquième degré.

A chacun des cinq degrés correspond un amour ; mais dans les deux derniers seulement, l'âme fait des actes de charité parfaite, c'est-à-dire aime Dieu uniquement pour lui-même parce qu'il est infiniment bon et aimable. Ces « actes sont purs et de même espèce » ¹. Ils ne sont pas plus parfaits dans un état que dans l'autre. Dans tous les deux, « ils regardent Dieu en lui-même et dans sa perfection sans rapport à nous » ². En un mot, ils sont également désintéressés.

Cette ressemblance très réelle entre les quatrième et cinquième degrés ne permet pas toutefois de les confondre. Une différence profonde les sépare. En effet, dans le degré le plus élevé, l'âme fait *habituellement* des actes de charité. Dans l'autre, « elle ne fait pas encore fréquemment des actes de charité ». Un reste d'amour de nous-mêmes, qui est la cupidité soumise et qui n'est pas l'amour de charité » ³, marque en général son activité au service de Dieu. Non pas que ce degré soit à dédaigner, loin de là. Il caractérise déjà une haute perfection. Son amour « est souverain en ce qu'il préfère Dieu à toutes les choses créées et à soi-même » ⁴. Il préfère « Dieu et sa gloire à nous et à nos intérêts, à toutes les créatures qui sont hors de nous ». En faut-il davantage pour témoigner de sa perfection ? On pourrait croire qu'il n'est pas possible d'aller au delà. Et pourtant ce n'est qu'un amour imparfait. En effet, déclare Fénelon, « cette charité véritable n'est pourtant pas encore toute pure ». Elle ne l'est pas, parce qu'habituellement l'âme « aime alors Dieu pour lui et pour soi ; mais en sorte qu'elle aime principalement la gloire de Dieu et qu'elle y cherche son bonheur propre par le mélange d'un motif d'amour de soi qui n'est point l'amour de charité, quoiqu'elle subordonne et rapporte son bonheur même à la fin dernière qui est la gloire de son créateur » ⁵.

Cette définition résume les deux notes essentielles de l'amour du quatrième degré ; c'est l'état d'une âme :

a) qui à *intervalles espacés* fait des actes de charité pure et parfaitement désintéressée ; mais

¹ *Ibid.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 121-2.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 12 ∞ -4.

b) qui *habituellement* conserve dans son amour pour Dieu le désir de la récompense.

Précisément, l'inversion de ces deux propositions donnera le pur amour. Il est en effet l'état d'une âme,

a) qui *habituellement* ne fait *que* des actes de pur amour désintéressé, et

b) qui *ça et là*, par pure fragilité, laisse poindre le désir de la récompense.

De part et d'autre, mêmes actes de charité, mais différence de fréquence. Dans l'un le désintéressement n'est qu'une disposition passagère ; dans l'autre, il constitue un véritable état. En un mot, dans le quatrième degré, la gloire est la réalité dominante, mais non pas unique ; dans le cinquième, elle absorbe toutes les puissances de l'âme. Dans le premier, le juste aime Dieu par dessus tout, mais il demande en quelque sorte le droit de songer à son bonheur éternel ; dans le second, il aime Dieu dans l'oubli total et parfait de ses intérêts propres, même les plus légitimes et les plus saints. Il vit en état d'amour pur.

« L'exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu » affirme donc l'existence d'un état de charité parfaite à base de désintéressement absolu. C'est cette thèse que vont reprendre les 45 articles vrais ou faux. Dans un style sobre, doctrinal, laconique, ils envisagent les différents problèmes qu'elle soulève et prouvent qu'il n'y a pas de contradiction entre la vie chrétienne et l'état d'amour pur. Au contraire, ce dernier, loin de s'opposer ou de se superposer à la vie chrétienne, en est tout simplement l'expression la plus haute. En effet, « la transformation et l'union la plus essentielle ou immédiate », qui est le point d'arrivée du christianisme, « n'est que l'habitude de ce pur amour qui fait lui seul toute la vie intérieure » ¹.

a) *Les étapes de l'état d'amour pur.*

Vocation divine. — La seule comparaison entre l'idéal entrevu précédemment et la faiblesse humaine souligne l'origine divine de cette perfection. Toutes les âmes n'y sont point appelées ; une vocation particulière de la part de Dieu est requise. Dès lors que l'âme a répondu à l'appel d'en haut, Dieu se charge lui-même de

¹ *Ibid.*, p. 302.

l'acheminer progressivement vers l'union d'amour. Il devient son directeur et le véritable agent de sa transformation. Il ne tolère pas d'autre intervention que la sienne. Il demande à l'âme de se borner « à suivre la grâce sans entreprendre jamais de la prévenir » ¹.

Désappropriation, épreuves. — Pour être à même de renaître en Dieu, l'âme doit auparavant mourir à elle-même. La « propriété », qui était le motif dominant de l'amour d'espérance, doit disparaître. L'amour divin ne souffre aucun mélange. L'âme renoncera donc à tout intérêt propre, de quelque nature qu'il soit ; elle s'interdira toute complaisance en la vertu ; elle sacrifiera même ses espérances éternelles.

En outre, des épreuves spéciales et pénibles ont pour mission de parachever la désappropriation. Elles doivent contribuer à établir l'âme dans un état d'abandon absolu. De fait, elle quitte toute velléité de s'appuyer sur elle-même, ou sur tout autre que sur Dieu ; elle s'habitue à n'avoir pour consolation que le bon plaisir divin.

Comme si cela ne suffisait pas encore, dans des épreuves extraordinaires, elle perd la claire vue de tout appui divin qui était jusque là sa grande force. Dieu permet qu'elle se croit damnée par sa propre faute. Et l'âme, acquiesçant à cette volonté qu'elle estime réelle, s'abandonne sans réserve. Avec l'assentiment de son directeur, elle fait un acte de renonciation simple à son intérêt éternel. De la sorte, elle recouvre la paix.

Vie d'oraison. — La même simplicité, le même abandon marquent sa vie d'oraison. La prière vocale est bonne ; les méditations discursives et les lectures sont excellentes ; jamais l'âme n'y devra renoncer de son propre mouvement. Mais elles restent loin derrière la contemplation. Là « les actes sont si simples, si directs, si uniformes qu'ils n'ont rien de marqué par où on puisse les distinguer » ². Cette contemplation faite d'actes si simples qu'on ne peut les distinguer assure à l'âme une vie si unie et si éloignée de toute fluctuation qu'elle semble un repos.

État passif. Union mystique. — Comment mieux comparer cet état qu'à celui de l'enfance ? Pas plus que l'enfant, l'âme n'a de volonté propre. Comme lui, elle se laisse faire sans réflexion, ni résistance. Comme lui, elle s'abandonne à Dieu, acquiesçant sans effort à son bon plaisir. Elle réalise ainsi le fameux état passif. Cependant, sa

¹ *Maximes*, art. III, faux, pp. 143-144.

² *Ibid.*, art. XXI, vrai, p. 244.

passivité est aussi une activité réelle, puisqu'elle adhère parfaitement à tout mouvement de la grâce.

Ainsi disposée, elle est prête pour les « noces spirituelles ». Transformée en Dieu, l'âme vit de Dieu, ou plus exactement Dieu vit en elle, par elle, dans un avant-goût de la béatitude céleste. La purification, la mort de l'âme à elle-même n'avaient de sens qu'en vue de cette union dans l'état d'amour pur, qui est la perfection du Christianisme. En effet, « toutes les voies intérieures les plus éminentes, loin d'être au-dessus d'un état habituel de pur amour, ne sont que le chemin pour arriver au terme de toute perfection » ¹.

En une conclusion extrêmement sobre et claire, Fénelon clôt son développement en résumant, en quelques phrases lapidaires, tout l'agencement de son système.

« Le principe de la sainte indifférence n'est que le désintéressement de l'amour. Les épreuves n'en sont que la purification. L'abandon n'est que son exercice dans les épreuves. La désappropriation des vertus n'est que le dépouillement de toute complaisance, de toute consolation, de tout intérêt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour. La contemplation pure et directe n'est que l'exercice simple de cet amour réduit à un seul motif. La contemplation passive n'est que la pure contemplation sans empressement ou activité. L'état passif, soit dans les temps bornés de contemplation pure et directe, soit dans les intervalles où on ne contemple pas, n'exclut ni l'action réelle, ni les actes successifs de la volonté, ni la distinction spécifique des vertus par rapport à leurs objets propres, mais seulement la simple activité ou inquiétude intéressée : c'est un exercice paisible de l'Oraison et des vertus par le pur amour. La transformation et l'union la plus essentielle ou immédiate n'est que l'habitude de ce pur amour qui fait lui seul toute la vie intérieure, et qui devient alors l'unique principe de tous les actes délibérés et méritoires ; mais cet état habituel n'est jamais ni inamissible ni fixe ni invariable. *Verus amor recti*, comme dit Saint Léon, *habet in se apostolicas auctoritates et canonicas sanctiones* ². »

3. LA THÉOLOGIE DES MAXIMES.

Le système de Fénelon a tous les avantages d'une parfaite cohérence. Les différentes parties s'enchaînent les unes aux autres sans heurt apparent ; la pensée se développe avec sobriété, sur un ton

¹ *Ibid.*, art. XLV, vrai, p. 297.

² *Ibid.*, conclusion, pp. 301-302.

qui donne l'illusion de la sûreté. On croirait parfois lire un mathématicien qui décompose un problème ardu. Après l'avoir divisé en ses différentes articulations, il en examine séparément chacune des propositions comme si elles constituaient un tout en elles-mêmes ; enfin, il les ramasse pour les coordonner en un système complet.

Pourtant, si accusée que soit la rigueur des Maximes — logique voulue par l'auteur — elles sont avant tout l'œuvre d'un psychologue. L'analyse et l'expérience sont à la base de tous les articles, quelques laconiques qu'ils soient. C'est que l'amour pur, qui est avant tout vie de l'âme sous l'emprise de Dieu, semblait à Fénelon relever surtout de l'expérience. Aussi n'admettait-il pas qu'on traitât ce qui est vie comme un concept métaphysique ; et, par suite, estimait-il être en droit d'en prendre à son aise avec les définitions figées. Mais il n'en fallait pas pour autant oublier que jamais l'expérience ne peut être en contradiction avec les vérités dogmatiques. Or, au nom de la mystique, Fénelon entraînait en conflit avec la théologie.

Le désintéressement et l'espérance. — « Tout mon système se réduit à un point simple et indivisible, c'est celui de l'amour désintéressé » ¹, écrivait Fénelon au lendemain des Maximes à l'abbé de Brisacier. C'est en effet la pierre angulaire, ou selon l'expression de l'auteur, le pivot. Et nous l'avons entendu insister sur son caractère absolu : qui dit désintéressement, dit indifférence à tout ce qui n'est pas Dieu aimé pour lui-même.

Mais dès lors que Fénelon n'admettait pas d'exception, même pas pour le salut, que devenait l'espérance, laquelle, par définition, vise un intérêt personnel ? Le premier article d'Issy qu'il avait signé rappelait à tout chrétien l'obligation de faire des actes des vertus théologales. Par ailleurs, le cinquième article qui ordonnait de « vouloir, désirer, demander explicitement son salut éternel » n'impliquait-il pas que la béatitude n'était pas matière à indifférence ? Préconiser un désintéressement absolu, c'était entrer en conflit avec des obligations bien établies, et remises en lumière par les articles d'Issy. Dès lors, n'y avait-il pas contradiction entre la *Doctrine d'Issy* et celle des *Maximes des Saints* ?

De contradiction, il n'est pas question, répond Fénelon, car ni l'espérance, ni le désir du salut ne sont compromis par son livre. Bien au contraire, « dans l'état habituel du plus pur amour, l'espé-

¹ Fénelon à l'abbé de Brisacier, 24 fév. 1697, t. IX, p. 131.

rance, loin de se perdre, se perfectionne et conserve sa distinction avec la charité » ¹. Qu'est-ce en effet que l'espérance sinon l'amour de Dieu infiniment aimable et qui, dans sa bonté, nous a promis des biens éternels ? L'élément récompense et intérêt personnel la distingue de la charité. C'est le motif qui lui donne son être propre, ou, en terme philosophique, la spécifie. Que s'il vient à disparaître, la vertu proprement espérance s'évanouit également.

Fénelon, avec tous les théologiens, déclare s'en tenir à ces principes. Mais, dit-il, il y a deux manières d'exercer cette vertu : on peut la pratiquer avec la charité ou sans elle. Dans le premier cas ses actes appartiennent « tout ensemble et à l'espèce de la vertu commandée (espérance) et à la vertu qui les commande (charité) pour les rapporter à sa fin » ². Leur motif spécifique en fait des actes d'espérance, et l'amour qui les anime leur confère la valeur d'actes de charité. Puisque « saint Thomas dit que la charité est la forme et la fin de toutes les vertus » ³, sans ôter « aux vertus inférieures ce qu'elles ont de propre et de spécifique », la charité les élève à son niveau propre et leur communique sa fin. C'est ainsi que dans l'état d'amour pur, l'âme vivant dans un désintéressement habituel, « il ne faut plus chercher pour l'ordinaire une espérance exercée par un motif d'intérêt propre » ⁴.

On a l'impression d'assister à un choc de « motifs » qui, tantôt disparaissent, tantôt reparaissent et enchevêtrent le raisonnement. Il importe donc de préciser le problème afin de mettre en pleine lumière la solution de Fénelon. Tout son système est inclu dans ce qui va suivre.

« L'objet formel de la charité est la bonté ou beauté de Dieu prise simplement et absolument en elle-même.... L'objet formel de l'espérance est la bonté de Dieu en tant que bon pour nous et difficile à acquérir » ⁵. »

Pas de confusion possible entre ces deux vertus ; elles sont nettement spécifiées. Leur objet réel délimite leur champ d'action. Mais dans l'acte d'espérance commandé par la charité, ces deux objets formels, tout en se retrouvant à l'état distinct, se rejoignent et se confondent en une fin dernière unique qui est Dieu. Dans ce « mariage » comme dirait saint François de Sales, selon le principe

¹ *Maximes*, art. IV, vrai, p. 144.

² *Ibid.*, art. IV, vrai, p. 145.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

qui la constitue « forme de toutes les vertus » la charité communique sa valeur à l'espérance.

Il serait faux d'en conclure que l'espérance perd son motif et par suite son individualité propre. Elle veut toujours Dieu en tant que bon pour elle. Mais alors — et c'est Fénelon lui-même qui précise — « la difficulté est d'expliquer comment une âme pleinement désintéressée peut en même temps vouloir Dieu en tant qu'il est son bien » ¹. Que l'on prenne garde à la réponse subtile de Fénelon ; elle forme la clef de voûte des Maximes.

« Le plus pur amour ne nous empêche jamais de vouloir et nous fait même vouloir positivement tout ce que Dieu veut que nous voulions. » Or, « Dieu veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon Bien, mon bonheur et ma récompense » (voilà l'objet formel de l'espérance) ; mais « je le veux formellement sous cette précision », c'est-à-dire uniquement parce que tel est le bon plaisir divin (voilà l'objet formel de la charité) ².

Toute la réponse est enfermée dans les mots « objet » et « motif » l'objet est mon « intérêt », mais « le motif est désintéressé ». Qu'est-ce à dire ? Un fait est hors de conteste : nous n'avons pas le droit de faire fi du salut. Mais il y a manière et manière de le désirer. On peut le vouloir par le motif intéressé de jouissance personnelle, ou bien pour la plus grande gloire divine et dans un sentiment oublieux de soi-même. Dans le dernier cas, le désir, tout désintéressé qu'il soit, parce que commandé par la gloire divine, n'en est pas moins réel, car « le plus grand désintéressement de l'amour ne peut jamais exclure que les désirs intéressés sur le salut et non pas les désirs désintéressés du salut qui consiste essentiellement dans le parfait amour » ³.

Sous une autre forme, Fénelon sauvera le désintéressement de ce désir en nous invitant à rechercher notre salut comme nous désirons celui du prochain. « Telle est la loi de l'indifférence qui veut que nous désirions le salut pour nous par charité comme pour le prochain ⁴. » Cette sorte d'anonymat permet l'admirable état où « l'on ne veut plus le salut par le motif intéressé de ce qu'il est le salut propre, la délivrance éternelle, la récompense de nos mérites, mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut que nous voulions pour

¹ *Ibid.*, p. 148.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, art. V, vrai, p. 155.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

lui et que nous voulions aussi par amour de nous-mêmes qui, étant de charité, porte avec soi le désintéressement le plus parfait » ¹.

Telle est la fameuse doctrine du désintéressement. Malgré sa simplicité et l'apparente sûreté du développement, Fénelon donne l'impression de n'être point tout à fait à l'aise. Son inquiétude se trahit dans l'abondance des citations. Lui qui, sur le conseil de l'archevêque de Paris, s'était résigné à n'en point faire, accumule ici les textes de saint François de Sales. Il éprouvait comme le besoin de mettre sous le patronage de ce Saint des explications dont les pourparlers d'Issy lui avaient révélé le danger.

Le renoncement au salut. — Dans les articles consacrés au désintéressement et à l'indifférence, Fénelon multiplie les analyses et se répète comme un homme désireux d'ancrer définitivement une idée. Ailleurs, il est presque toujours affirmatif et très laconique. Ici le ton prend un tour plus insinuant, plus persuasif. L'importance de ces articles justifie son insistance. La moindre hésitation, le plus léger doute sur le désintéressement feraient de tout le système un édifice branlant. En effet, l'indifférence absolue sert de fondement aux épreuves extraordinaires.

Saint François de Sales affirme que les âmes vraiment intérieures sont tellement abandonnées à Dieu qu'elles n'hésiteraient pas à préférer l'enfer au ciel si elles y discernaient un atome de bon plaisir divin en plus. Fénelon reprend cette doctrine, mais pour la dépasser. Selon lui, en vue de la purification définitive, Dieu permet parfois de grandes tentations de désespoir.

L'âme « s'imagine qu'elle a comblé la mesure de ses péchés et qu'elle est inévitablement réprouvée.... » Elle « peut être tellement persuadée de la réprobation par cette persuasion apparente qu'elle ne peut la vaincre par aucun effort direct » ².

Rien, ni les remontrances de son directeur, ni « le dogme précis de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes » ne la rassurent. « Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice en quelque manière absolu de son intérêt propre pour l'éternité » ³.

Impiété, direz-vous ! Sagesse divine, rétorque Fénelon ! A ce prix et à ce prix seulement, l'âme recouvre la paix. Croyez-vous que le directeur doive s'opposer à cet acte qui, en définitive, paraît

¹ *Ibid.*, art. V, vrai, p. 157.

² *Ibid.*, art. X, vrai, pp. 188 et 190.

³ *Ibid.*, pp. 190-191.

dicté par une sorte de désespoir ? Nullement ; il « peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu pour la peine éternelle » ¹.

Voilà assurément une grave affirmation. Elle revient à dire, comme le montreront les discussions ultérieures, que l'âme peut céder à une tentation et renoncer à ce qu'elle n'a jamais le droit de sacrifier.

L'état passif et ses conséquences. — La parfaite indifférence exige l'abandon de la volonté propre. Dans sa définition même, elle contient la négation de toute activité personnelle. Dès lors, comment expliquer le mérite surnaturel qui demande un minimum d'effort ; comment sauvegarder la liberté si l'âme n'a qu'à attendre les impulsions données et à les suivre sans réflexion ?

Distinguons, répond Fénelon, entre activité et activité. Et il reproche aux auteurs de confondre trop facilement la vitalité de l'âme avec l'empressement d'une nature inquiète. Pour agir, il n'est pas besoin de se rendre compte à chaque instant de notre action, surtout dans un domaine qui échappe à nos sens, comme celui de la grâce. L'exclusion de l'empressement et de l'inquiétude n'équivaut pas à la suppression de l'activité vraie. Jamais l'âme ne ressemble à une chose inerte ; elle n'est pas davantage oisive. Seulement au lieu d'obéir à son sens propre, « la volonté de Dieu est toujours son unique règle »... ; elle ne veut plus que ce que Dieu veut et lui fait vouloir ». En suite de quoi, il n'est pour elle « que de suivre sans cesse la grâce sans avoir besoin de la prévenir par empressement » ².

Si nous en croyons ses expressions, Fénelon ne jette l'exclusive que sur l'empressement inquiet. Il entend que l'âme abandonnée ne fasse aucune tentative pour prévenir la grâce. Dès qu'elle essaie, par des efforts indiscrets, d'anticiper sur le plan divin, elle n'est plus dans les dispositions requises.

« Il faut prendre garde, de n'anticiper point par une impatience et un empressement indiscret sur les opérations que la grâce ne fait point en nous et n'y doit pas faire en certains moments et qu'elle réserve pour d'autres moments plus convenables. Dieu a ses moments pour chaque

¹ *Ibid.*, p. 193.

² *Ibid.*, art. XI, vrai, p. 198.

chose »¹. Ce qu'il attend uniquement, c'est « la fidèle coopération à la grâce du moment présent »².

En elles-mêmes, ces formules sont celles de tous les grands maîtres. Mais dans les explications complémentaires qu'il en fournit, Fénelon leur donne un sens dangereux. La grâce seule agit. Sans doute, l'âme est active en ce qu'elle obéit ; mais à y regarder de plus près, sa docilité est passive. En effet, après avoir affirmé l'activité, Fénelon l'analyse de façon à retirer d'une main ce qu'il a donné de l'autre.

« La coopération se fait par « des actes si simples, si directs, si rapides, si momentanés, si dénués de toute réflexion, que l'âme qui sait bien qu'elle les fait dans le moment où elle les fait, n'en retrouve plus dans la suite aucune trace distincte et durable »³. En d'autres termes, elle est bien près d'être une automate.

Dans cet état qui « donne tout à Dieu, en ne laissant rien à la créature »⁴ il devenait particulièrement difficile d'expliquer la possibilité du péché. A chaque instant l'âme coopère parfaitement à la grâce et suit aveuglément son impulsion. Dès lors, comment des fautes pourraient-elles s'intercaler dans les intervalles qui ne peuvent exister sans constituer, par le fait même, la négation de l'état d'amour pur. Fénelon s'en tire en déclarant :

Cet état est « habituel », mais il n'est pas entièrement « invincible »⁵. Si l'on entreprenait l'exégèse rigoureuse de cette réponse, n'y découvrirait-on pas, dans la bouche même de Fénelon, l'aveu qu'ici bas l'état d'amour pur n'est pas possible ? Aux prises avec les conséquences de ses principes trop absolus, il nous ramène, sans se l'avouer, au quatrième degré d'amour qui suffit à rendre compte d'une charité aimant Dieu par-dessus tout et pour lui-même, sans préjudice d'actes d'espérance en la récompense.

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 201.

³ *Ibid.* art. XIII, vrai, p. 210.

⁴ *Ibid.*, art. XLV, vrai, p. 297.

⁵ *Ibid.*, conclusion, p. 302.

CHAPITRE III

FÉNELON ET LES SAINTS

1. FÉNELON INTERPRÈTE DES SAINTS.

Rejeter les funestes erreurs du *Quiétisme* en leur opposant l'enseignement et les expériences des Saints et des grands maîtres de la vie spirituelle était une entreprise digne d'un évêque. Personne ne mérita jamais le moindre blâme pour s'en être tenu étroitement à la lettre et à l'esprit des ouvrages sanctionnés par le magistère officiel.

Or l'intention avouée de Fénelon était « d'expliquer les expériences et les expressions des Saints pour empêcher qu'ils ne soient exposés à la dérision des impies... dans un temps où il est certain que les Quiétistes ont abusé de diverses expressions des Saints pour établir des *Maximes* très pernicieuses ¹ ».

Ma doctrine, concluait-il, ne doit point être ma doctrine, mais celle de Jésus-Christ qui envoie les pasteurs. « Malheur à moi, si je disais quelque chose de moi-même, « car en ces matières délicates quiconque passe les bornes de la tradition est dans l'erreur ². »

C'était à dessein que Fénelon insistait sur sa ferme volonté de transcrire fidèlement l'enseignement traditionnel. Il avait déjà fait jouer l'autorité des Saints sans résultat notable ; il en avait largement usé et abusé. Les expériences passées ne lui permettaient guère d'illusions sur l'efficacité du titre de son livre. Les lecteurs auxquels il s'adressait, avant tout, n'étaient pas hommes à s'incliner sans contrôle devant un témoignage qu'on disait venir en droite ligne des Saints. Pas plus que les gros volumes d'extraits produits naguère, son livre n'obtiendrait de succès s'il n'exécutait scrupuleusement son programme.

A Issy, on avait reproché à Fénelon d'étudier les Saints à travers des idées toutes faites d'avance. Son état d'amour désintéressé et

¹ *Maximes des Saints*. Avertissement, pp. 98 et 102.

² *Ibid.*, p. 108.

son oraison n'apparaissaient pas comme le fruit d'une étude impartiale des Pères et des écrivains spirituels. Les grands auteurs et les mystiques avaient mission de défendre une conception qu'il devait en grande partie à M^{me} Guyon. Si le livre nouveau prêtait tant soit peu au même reproche, il se heurterait aux mêmes critiques et renouvellerait les anciennes discussions. Au lieu des « *Maximes des Saints* on lirait les *Maximes que Fénelon attribue aux Saints* ». Et cet ouvrage qu'il avait annoncé à M. Tronson et à M^{me} de Maintenon comme un messenger de paix, comme une œuvre de conciliation, consommerait la mésentente. Bien plus, il se condamnerait lui-même. Il avait écrit à M^{me} de Maintenon :

« On ne doit pas craindre que j'y contredise M. de Meaux : j'aimerais mieux mourir que de donner au public une scène si scandaleuse.... Je sais parfaitement ses pensées et je puis répondre qu'il sera content de mon ouvrage quand il le verra avec le public ¹. »

Mieux que quiconque, il savait que son livre ne trouverait crédit que s'il reflétait exactement la pensée de la tradition.

Mais alors, singulièrement délicate était la tâche qui s'imposait à lui. En même temps qu'un fidèle exposé de la doctrine classique, son livre devait appuyer les idées qu'il avait défendues à Issy, et du même coup, justifier son attitude antérieure. En effet, malgré les protestations de son avertissement, il ne perdait jamais de vue la véritable raison qui lui avait mis la plume en main. Et s'il était sincère quand il promettait à ses lecteurs un ouvrage leur permettant de voir clair dans les erreurs quiétistes, il entendait bien ne pas se négliger lui-même et contribuer à secouer tous les soupçons qui pesaient sur lui et sur M^{me} Guyon.

Ainsi donc fallait-il que son livre fût suffisamment impersonnel pour s'imposer comme la codification et la synthèse de l'enseignement le plus autorisé, et pût en même temps remplir l'office délicat d'une apologie personnelle.

2. DIFFICULTÉ QUE RENCONTRE L'EXPLICATION DE FÉNELON.

Malgré toutes les garanties prises, les *Maximes*, dès leur apparition, donnèrent précisément lieu aux reproches que l'auteur avait voulu éviter à tout prix. On a accusé Fénelon de faire des Saints les porte-parole de sa doctrine, de les interpréter en fonction d'un

¹ Fénelon à M^{me} de Maintenon, sept. 1696, t. IX, p. 104.

système préconçu. « Les gens ombrageux » que devait rallier son livre en éclaircissant « ces difficultés qui ne roulaient que sur les termes mal entendus » et en parlant « comme les saints dont la doctrine a été canonisée avec les personnes » ¹, poussèrent les hauts cris.

« Je puis faire là-dessus, avait-il pourtant écrit, des choses propres à réduire au silence les plus hardis critiques. Ce qu'on vous nomme subtilités n'est que ce qui est enseigné dans les livres des Saints, et que toutes les écoles catholiques ont enseigné ². »

Ce silence auquel « les plus hardis des critiques » devaient être réduits ne s'établit pas, justement parce qu'ils ne reconnurent pas, dans cet ouvrage, l'enseignement des Saints et des « écoles catholiques ». Des hardiesses dangereuses et des erreurs caractérisées ne leur semblaient pas compatibles avec une doctrine approuvée par l'Église. Or, ils relevaient dans l'ouvrage de Fénelon des affirmations insoutenables. Dès lors la conclusion s'imposait : en passant par Fénelon, cet enseignement avait subi des transformations.

Ce fut le son de cloche alarmant qui salua les *Maximes des Saints*. Et, détail accablant pour Fénelon, on le retrouve non seulement chez ses adversaires, mais aussi chez les indifférents et les amis.

« Le livre est fort peu de chose, écrit Bossuet. Ce ne sont que propositions alambiquées, phrase et verbiage ; on est assez déchaîné contre tout cela ³. » A M. de Chartres, il mande, le 18 février 1697 : « Le livre fait grand bruit, et je n'ai pas ouï nommer une personne qui l'approuve. Les uns disent qu'il est mal écrit, les autres qu'il y a des choses très hardies, les autres qu'il y en a d'insoutenables, les autres qu'il est écrit avec toute la délicatesse et toute la précaution imaginables, mais que le fond n'est pas bon ⁴. »

L'abbé de Rancé ne pouvait comprendre « qu'un homme de sa sorte pût être capable de se laisser aller à des imaginations si contraires à ce que l'Évangile nous enseigne, aussi bien que la tradition sainte de l'Église ⁵ ».

A la cour, au témoignage de M^{me} de Maintenon, le livre créait un malaise considérable. « J'ai vu nos amis, écrit-elle à Mgr de Noailles, le 21 février 1697 ; nous avons été fort embarrassés les uns des autres. M. l'archevêque de Cambrai me parla un moment en particulier. Il sait

¹ Fénelon à M^{me} de Maintenon, nov. 1696, t. IX, p. 117.

² *Ibid.*

³ Bossuet à son neveu, 11 fév. 1697. (*Corr.* t. VIII, p. 143).

⁴ Bossuet à M. de Chartres, 18 fév. 1697. (*Ibid.*, p. 146).

⁵ L'abbé de Rancé à Bossuet, mars 1697. (*Ibid.*, p. 202).

le mauvais effet de son livre, et le défend par des raisons qui me persuadent de plus en plus que Dieu veut humilier ce grand esprit, qui a peut-être trop compté sur ses propres lumières ¹. » Elle ajoute que les dispositions du Roi ne lui donneront pas satisfaction.

La réaction des lecteurs avertis n'est pas plus encourageante. Le cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, écrivait le 1^{er} avril 1697 à M. Marcel, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas :

« Je trouve qu'on subtilise beaucoup et qu'on met au jour quantité de cas métaphysiques qui scandalisent les faibles, dont les théologiens méthodiques et exacts ne peuvent s'accommoder, et dont les libertins se raillent ². » Et voici qui vise directement la méthode même des *Maximes* et la condamne. « Si un mot a échappé à quelque pieux auteur, on prétend autoriser par là un langage fort différent de celui dont les saints Pères se sont servis communément dans l'Église ³. »

L'abbé de Rancé trouvait que le livre contenait des imaginations contraires à l'Évangile et à la tradition. Le Card. Le Camus lui reproche un langage fort différent de celui des Saints Pères. Pour un auteur qui avait la prétention de ne traduire que l'enseignement traditionnel mis en honneur par les auteurs spirituels, les remarques étaient cinglantes.

Un inconnu, dont Hilarion Monnier nous rapporte les paroles, dénonce cet ouvrage comme dangereux et funeste.

« Il en est, dit-il, du livre de M. de Cambrai comme des essences qui, pour être trop déliées, s'évaporent. Tout y est ménagé avec beaucoup d'esprit, mais tout y est sans corps.... Les Maximes qu'il y développe sont d'une mince utilité, et le sens qu'il essaie de leur donner ne saurait tellement se tempérer qu'elles ne soient encore de fâcheuses occasions à je ne sais combien d'illusions. C'en est assez pour discréditer le système. Pour moi, continue Dom Monnier, je vas encore plus loin, et ce que j'ai à vous faire voir, c'est que c'est un système faux dans ses principes et dangereux dans ses suites et dans son progrès ⁴. »

Chez les amis de Fénelon, l'impression est pénible et décourageante. L'abbé de Brisacier ne craignait pas d'écrire à l'auteur lui-même :

¹ M^{me} de Maintenon à M. de Noailles, 21 fév. 1697. Lettre reproduite dans la *Correspondance* de FÉNELON, t. IX, p. 130, en note.

² *Lettres de M. le Card. LE CAMUS, év. de Grenoble*, publiées par le P. INGOLD, Paris, Picard, 1892. Lettre du 1^{er} avril, à M. Marcel, p. 592.

³ *Ibid.*

⁴ Lettre reproduite dans la *Correspondance* de BOSSUET, par URBAIN et LEVESQUE, appendice, t. IX, pp. 408-409.

« Il ne se trouve presque personne qui ose vous soutenir ni dans la forme, ni dans le fond. Vos meilleurs amis, sans vous le témoigner, sont désolés de vous voir engagé dans une carrière dont vous ne sauriez sortir avec un entier agrément et où certainement vous n'aviez nulle obligation d'entrer pour la gloire de Dieu ¹. »

Comment pareil livre imposerait-il silence aux critiques les plus exigeants si les amis eux-mêmes n'osaient le soutenir « ni dans le fond, ni dans la forme ». L'insistance de M. Tronson pour obtenir de Fénelon le désaveu formel des écrits de M^{me} Guyon, « seul moyen qui » lui « paraît capable de remédier à tous les maux que l'on craint » ² témoigne de l'acharnement contre les *Maximes*.

En présence de tant d'hostilité, le Cardinal de Bausset écrit :

« Si l'expérience ne nous montrait fréquemment combien ce que l'on appelle l'opinion publique est facile à s'exalter sur les questions les moins accessibles à l'intelligence du grand nombre des hommes, on pourrait s'étonner encore aujourd'hui de l'espèce de chaleur avec laquelle les courtisans et les gens du monde prirent parti dans une controverse si abstraite et si étrangère à leurs idées habituelles ³. »

L'historien de Fénelon a en partie raison. Pourtant les témoignages cités plus haut proviennent de gens à même de légitimer leurs sentiments. D'autre part, il ne faut pas oublier que la société du XVII^e siècle n'était pas étrangère à ces questions abstraites. Il suffit de rappeler l'histoire de la célèbre controverse sur la grâce. Enfin les explications données par Fénelon auraient dû atténuer l'impression fâcheuse qui, au contraire, ne fit qu'aller en augmentant.

Quoi qu'il en soit, on devine sans peine la cruelle déception qui dut éteindre Fénelon lorsqu'il vit ainsi crouler toutes ses espérances. Les Saints, au lieu d'opérer le ralliement, donnaient le signal de la débandade. Malgré ses déclarations on s'obstinait à découvrir dans son livre l'apologie des nouveautés condamnées à Issy. Loin de mettre un terme à la situation tendue, l'ouvrage, s'il essayait de le défendre, inaugurerait une ère de discussions dont on ne pouvait prévoir la fin.

¹ L'abbé de Brisacier à Fénelon, 28 fév. 1697, t. IX, p. 132.

² M. Tronson à Fénelon, 16 avril 1697, p. 139, t. IX.

³ *Histoire de Fénelon*, par le card. DE BAUSSET, l. III, ch. ix, note 1, à la suite des *Œuvres* de FÉNELON, t. X. p. 87.

3. LA DÉFENSE DES MAXIMES.

Les accusations portées contre les *Maximes des Saints* étaient écrasantes pour Fénelon. Elles lui laissaient le choix entre l'aveu de son erreur et l'abandon de son ouvrage, ou sa justification. La première solution eût été la plus simple ; et sans doute, se fût-on employé à étouffer l'affaire sans trop de bruit. Mais Fénelon en fût sorti diminué ; son prestige en eût subi le contre-coup.

Surtout, et en cela on ne lui rend peut-être pas toujours justice, il croyait sincèrement avoir les Saints pour lui. Si hostile que l'on soit à l'homme, on ne peut tout de même refuser tant soit peu de bonne foi à ses paroles : « Je la ferais de tout mon cœur (la rétractation de son livre) si je le pouvais sans blesser la vérité de ma conscience ¹. » Qu'il se fasse quelques illusions, c'est probable. Mais eût-il jamais mis tout son temps et son talent au service d'idées qu'il eût jugées erronées, et cela au prix de si grands sacrifices, pour l'unique motif de défendre une personne amie ? Son livre, en fait, contenait des erreurs. Mais psychologiquement un homme qui, depuis des années vivait d'une seule idée, pouvait être sincèrement convaincu de sa vérité et croire la retrouver dans des expressions qui avaient tant de ressemblances avec les siennes.

Ne consentant pas à se rétracter, parce qu'il estimait n'en avoir pas le droit, Fénelon se devait de justifier sa doctrine. On lui mettait sous les yeux des affirmations de son livre qui étaient insoutenables. Et lui de répondre que si les *Maximes* les contenaient, elles méritaient la censure dont on les menaçait. Mais aussi, ajoutait-il, elles ne les contiennent pas. Elles renferment un seul sens, le vrai qui est celui des Saints et le sien. « Je veux seulement démontrer que son vrai sens est celui qu'on approuve ; on ne veut pas qu'il puisse avoir ce sens » ².

Fénelon reprenait donc, mais cette fois pour lui donner suite, le défi lancé dans l'*Avertissement des Maximes*.

« Si quelqu'un, y disait-il, doute de la vérité et de la perfection de cet amour, j'offre de lui en montrer une tradition si claire et si constante depuis les Apôtres jusqu'à Saint François de Sales qu'aucun théologien persuadé du sentiment contraire ne pourra traiter cette doctrine de nouveauté, et je donnerai là-dessus au public, quand on le désirera, un

¹ Fénelon à M. de Noailles, 8 juin 1697, t. IX, p. 155.

² *Ibid.*

recueil de tous les passages des Pères, des docteurs de l'École, et des saints Mystiques qui parlent unanimement ¹. »

Avec une ténacité et une patience inlassables, Fénelon multiplia donc les témoignages des auteurs mystiques. Lui-même et ses aides continuèrent à dépouiller toute la littérature spirituelle pour en extraire tout ce qui de près ou de loin pouvait abonder dans le sens de ses affirmations. Avec force et amertume parfois, il proteste contre les insinuations qui essaient de donner consistance à des accusations malveillantes. D'aucuns lui reprochaient d'avoir sciemment torturé la pensée des Saints pour la faire cadrer avec la sienne.

Pour confirmer le titre de son livre, Fénelon fournissait un dossier assurément impressionnant, provenant des meilleurs auteurs, dont les textes révélaient une frappante ressemblance avec le sien. Parfois même, il semble n'avoir fait que reprendre leurs expressions mêmes. Mais la difficulté venait du sens qu'il leur conférait.

Toutes ses nombreuses défenses n'étaient, somme toute, qu'une répétition de ses principes appuyés par l'accumulation et l'analyse des passages de ces auteurs. Parmi ces justifications, il en est une qui mérite de nous retenir davantage. En un petit opuscule, Fénelon mettait bout à bout les citations les plus fortes en sa faveur. En effet, *Les principales propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des Saints auteurs* transcrivaient simplement une série de passages tirés des Saints et des Pères. Fénelon ne les analysait pas, il se contentait de les grouper en chapitres qui correspondaient aux grandes divisions de son livre.

A la première lecture plusieurs passages sont si décisifs qu'ils donnent à croire que l'auteur des *Maximes* est la victime d'un impitoyable parti-pris. Ce qui accroît ce sentiment, ce sont les noms impressionnants dont ils sont signés. Fénelon s'est attaché aux plus grands et aux moins discutés. Et il les a pris dans toutes les époques pour bien montrer qu'il s'agissait d'une doctrine vraiment traditionnelle : Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Naziance, saint Basile, saint Chrysostome ; grands Saints et mystiques de premier plan : saint Bernard, sainte Catherine de Gênes, sainte Angèle de Foligno, sainte Thérèse,

¹ *Maximes des Saints*. Avertissement, p. 103.

saint Jean de la Croix, saint François de Sales, sainte Chantal ; auteurs pour lors en honneur et dont les ouvrages étaient approuvés par ceux mêmes qui condamnaient son livre : le P. Surin, approuvé par M. de Meaux, le Frère Laurent de la Résurrection, dont la vie avait reçu l'approbation de M. de Noailles.

Pas un mot de commentaire n'accompagne ces citations ; et cela même était à l'avantage de Fénelon. En effet, par là, son ouvrage acquérait une valeur plus grande. Ne semblait-il pas dire : Voilà les affirmations textuelles des plus grands Saints. A vous de les mettre en regard des chapitres correspondants des *Maximes* et de constater si, oui ou non, il y a parenté étroite. Si oui, l'incident est clos, vous êtes contraints de reconnaître que mon livre justifie son titre ; dans le cas contraire, montrez en quoi mes conclusions dépassent les assertions présentes.

Le problème qui se posait n'était donc pas simple. D'une part, Fénelon affirmait reproduire uniquement l'enseignement le mieux autorisé, et il produisait un nombre impressionnant de témoignages des auteurs approuvés par l'Église. D'autre part, Bossuet et ses amis refusaient de mettre sur le compte des Saints la doctrine des *Maximes* parce qu'elle leur semblait fausse. Pendant des années, la discussion va se poursuivre sur le terrain de l'exégèse des Saints.

Dans quelle mesure, en fait, les *Maximes* justifiaient-elles leur titre ? Quelle est la part qui revient aux Saints ; quelle est celle de Fénelon ? Autant de questions qui se posent. La réponse vraiment objective ne peut jaillir que de l'étude des principales sources de Fénelon.

CHAPITRE IV

LES MAXIMES DES SAINTS ET LES AUTEURS ANCIENS

1. LES TROIS CLASSES DE CHRÉTIENS CHEZ LES PÈRES.

La doctrine des *Maximes* repose sur la distinction entre les divers degrés de perfection. Cette répartition des chrétiens en groupes séparés selon le désintéressement au service divin n'était pas une innovation de Fénelon. Dès la plus haute antiquité, bon nombre de Pères et spécialement les grands Cappadociens avaient établi trois catégories de chrétiens : les esclaves qui fuient le mal par crainte des châtiments ; les mercenaires qui pratiquent la vertu en vue du salaire, les enfants qui aiment Dieu parce qu'il mérite d'être aimé pour lui-même.

« Je sais, dit saint Grégoire de Naziance, qu'il y a trois ordres d'hommes sauvés : les esclaves, les mercenaires et les enfants » ¹. Tous, quoiqu'à des titres divers, font partie de la maison du Père de Famille ; ils sont, selon leur dignité, l'objet de la sollicitude et de l'amour de Dieu. Tous trois obéissent à ses commandements et exécutent ses ordres. Mais quelle différence dans l'esprit qui les anime à l'endroit de leur Père ! Le serviteur est obéissant parce qu'il « craindra la peine de la désobéissance, et c'est pourquoi il sera bienheureux. De même le mercenaire ne négligera rien de tout ce qui est commandé. Car, « comment recevrait-il la récompense de son travail, s'il omettait quelque une des choses nécessaires selon la promesse » ².

« Mais celui qui court du fond de son cœur vers la perfection chasse la crainte qui est une affection servile ; il méprise la récompense même de peur qu'il ne paraisse aimer la récompense plus que celui de qui elle vient ³ », dit Saint Grégoire de Nysse. « Certains hommes, reprend-il dans la *Vie de Moïse*, mènent une vie vertueuse comme des marchands

¹ S. GRÉGOIRE DE NAZIANCE, Orat. XL, n° 13. FÉN., t. II, p. 303.

² S. BASILE, *Premium in Reg.*, FÉN., II, p. 303.

³ S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homil. I. in Can., Cant.* FÉN., II, p. 304.

qui font des contrats et des échanges ; mais la perfection consiste certainement à ne regarder aucune chose, pas même celles qui nous sont promises et qui sont l'objet de notre espérance, pour n'en craindre qu'une seule qui est de perdre l'amitié de Dieu ¹. »

Avec Fénelon, il serait facile de multiplier les citations, car il est peu de Pères qui n'en puissent fournir. En effet, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Augustin, Cassien, répètent à l'envi, sous une forme à peine différente, que la véritable charité réside dans l'amour de Dieu pour lui-même, sans considération de récompense ou de châtiment. Selon leur sentiment, au-dessus des bons chrétiens ordinaires, il existe une classe de parfaits qui vivent d'amour. Ces « enfants » dont ils parlent, Fénelon les identifie avec les justes de son cinquième degré. Quelle différence, dit-il, établissez-vous entre l'affirmation par exemple de saint Jean Chrysostome « que les âmes bonnes et généreuses regardent la beauté divine sans aucun motif d'être récompensées » ² et celle des *Maximes*, que les justes vivent dans un état habituel de désintéressement ?

Amour désintéressé et crainte filiale des enfants.

Cassien donne de cette classification des chrétiens une explication fort ingénieuse. Selon lui, les esclaves vivent de foi. Ils croient à l'existence d'un Dieu juste dont ils redoutent la sévérité. Les mercenaires vivent d'espérance. La perspective des biens éternels leur donne force et courage. Les enfants, animés du plus pur esprit filial, aiment Dieu uniquement parce qu'il est leur Père. Ni crainte des peines, ni espoir de récompenses n'entrent en considération. Eux seuls réalisent toute la perfection, car ils aiment Dieu du même amour dont il les aime.

Mais les Pères entendaient-ils pour autant enseigner à leurs fidèles un état parfait où seule demeurerait la charité ? Sans doute, ne pouvaient-ils méconnaître que ce fût la suprême perfection, celle des bienheureux mêmes au ciel. Pourtant, ils n'estimaient point qu'elle fût possible de tous points ici-bas. Et, de plus, ils avaient du désintéressement une autre conception que Fénelon.

Dans la famille, l'enfant occupe la première place, c'est vrai. De ce fait, il n'est pas permis d'exclure les serviteurs comme inutiles

¹ S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita Moïsis*. FÉN., II, p. 304.

² S. JEAN CHRYSOSTOME, *Homil. LXXVII in Joan.* FÉN., II, p. 306.

et n'ayant aucun rôle à jouer. Leur rang, tout inférieur qu'il est et subordonné, n'en a pas moins son importance, ne serait-ce que de contribuer au bien des enfants. Ainsi, les Pères se gardaient-ils bien de déclarer inutiles la crainte et l'espérance. Elles sont moins parfaites que la charité, mais elles ne s'opposent pas à elle. Au contraire, elles travaillent, à leur manière, à son épanouissement et à son achèvement. En effet, et ceci mérite considération, ces auteurs n'établissaient point entre les différentes vertus des cloisons étanches. Au contraire, ils voulaient une grande communication de l'une à l'autre. Les actes des différentes vertus contribuent à la splendeur de l'état de charité. Celle-ci, en retour, leur donne leur vraie valeur surnaturelle.

En effet, si l'esclave prend place parmi les justes, est-ce uniquement parce qu'il fuit le mal par peur des châtiments ? La seule peur des coups, et du reste aussi la seule espérance des récompenses, sont incapables de justifier une âme. Dans l'explication des divers degrés d'amour, Fénelon fait remarquer lui-même que ces sentiments à l'état pur sont une offense à Dieu, car ils donnent à la créature la place qui revient à Dieu ¹. Lorsque les Pères disent que les mercenaires font le bien en vue de la récompense, ils signifient par là que l'espérance prédomine, mais ils n'excluent pas la charité. De même, dans l'état des enfants, la charité règne, mais non pas jusqu'à l'exclusion pratique des autres vertus. Toutefois alors la crainte, au lieu de demeurer servile, devient filiale et chaste ; l'espérance ne s'appesantit pas sur le désir d'une jouissance quelque peu égoïste, mais elle dirige ses aspirations vers Dieu lui-même.

Qu'il en soit ainsi, de nombreux textes des mêmes Pères l'attestent. S'ils proclament que la charité doit être désintéressée, ils n'entendent pas qu'on puisse arriver à un état de jouissance de Dieu lui-même. Commentant le verset 24 du psaume 72 *Quid mihi est in coelo et a te quid volui super terram*, saint Jean Chrysostome écrit : « Cela veut dire, des choses qui sont dans le ciel ou sur la terre, je ne veux rien d'autre que toi. Voilà mon amour et voilà l'objet de mes désirs » ².

Pour ne pas multiplier inutilement les textes, nous nous bornons au témoignage de saint Augustin, décisif en la matière.

¹ Cf. Les deux derniers degrés d'amour dans « Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu ». *Maximes des Saints*, p. 121, sq.

² S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. V. in Epist. ad Rom.*, n° 7, MIGNÉ, P. L. t. 60, col. 432.

« Il y a, dit-il, une crainte servile et une crainte chaste, une crainte d'encourir le châtiment, et une crainte de perdre la justice.... Ce n'est pas une grande chose que de craindre le châtiment, mais c'en est une grande que d'aimer la justice. Celui donc qui aime la justice, ne craint rien ? Assurément, il craint, non pas de subir une peine mais de perdre la justice. » Et à ses auditeurs, l'évêque explique sa pensée par une comparaison familière : « Mes frères... quelqu'un parmi vous aime l'argent. Croyez-vous que j'en puisse trouver qui ne l'aiment pas ? Cet amour l'aidera à comprendre ce que je dis. Il craint de subir un dommage ; et pourquoi ? Parce qu'il aime l'argent. Dans la mesure où il aime son argent, dans la même mesure il craint de le perdre. L'ami de la justice, dans son cœur, redoute plus le dommage, craint plus d'être spolié de sa justice que toi de ton argent. Voilà la crainte chaste ; elle demeurera éternellement dans les siècles des siècles. La charité ne la supprime pas, ne l'expulse pas ; mais elle l'étreint davantage ; elle la conserve et la possède comme compagne. Nous allons, en effet, vers le Seigneur pour le voir face à face : La crainte chaste vous y maintient ; cette crainte ne trouble pas, mais elle fortifie. La femme adultère craint que son mari ne survienne ; la femme chaste craint aussi, mais que son mari ne s'éloigne ¹. »

Saint Augustin complète sa pensée ailleurs encore : « Il s'en faut que l'amour soit endommagé par la crainte lorsque celle-ci est chaste. Ainsi des fils pieux craignent et aiment en même temps leurs pères. Ainsi une épouse chaste craint son mari de peur qu'elle n'en soit abandonnée ; et elle l'aime pour en jouir. Si donc un père qui est homme, un mari qui est homme, doivent être craints et aimés, combien notre Père qui est dans les cieux le doit être davantage ². »

Malgré sa force, cette réponse reste trop générale. En effet, si Fénelon ne néglige pas Saint Augustin, ses préférences ne vont point à lui. Il en est deux autres auxquels vont toutes ses sympathies : Clément d'Alexandrie et Cassien. Dès lors, une analyse plus détaillée de ces auteurs s'impose.

2. LE GNOTIQUE DE SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Au cours des conférences d'Issy, Bossuet composait un opuscule intitulé *Tradition des nouveaux mystiques*³. Il y réfutait, en particulier, le *Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* dont l'auteur était Fénelon lui-même. C'était une de ses nombreuses défenses

¹ S. AUGUSTIN, *Tractatus XLIII*, in *Joan. VIII*. 3 P. L. 35, col. 1708.

² S. AUGUSTIN, *Enarrat in ps.* 118, *Sermo* 31, 3 P. L. 37, col. 1592.

³ BOSSUET, *O.*, t. IV, pp. 290-295.

en vue de sauver M^{me} Guyon ¹. Fénelon s'y proposait d'effrayer les confrenciers en leur inspirant la crainte d'une réprobation de l'Église ancienne s'ils condamnaient son amie et l'état d'amour pur.

Dans ses justifications des *Maximes*, il reprenait abondamment les principes exposés dans le *Gnostique*. Sans doute la connaissance de Clément lui rendait la tâche facile. Mais surtout, il estimait se trouver en présence d'un enseignement qui ne présentait pas de notables différences avec le sien. Son juste du cinquième degré lui semblait reproduire trait pour trait le parfait gnostique du Maître alexandrin.

Le gnostique et le juste du cinquième degré. — Au-dessus du chrétien qui vit de la foi, Clément place le gnostique qui contemple la vérité. La foi dans les vérités révélées se double chez lui de leur intelligence. Il en possède une « science infaillible » ². Cette adhésion aux dogmes comporte, par voie de conséquence, la fidélité aux prescriptions qu'ils imposent. Seul, du reste, le gnostique réalise l'idéal du christianisme dans toute sa plénitude.

Tout chrétien, cependant, n'est pas appelé à cette perfection ; il y faut une vocation spéciale, tout comme pour l'état d'amour pur de Fénelon. En effet, « la gnose n'appartient pas à tous » ³, rappelle Clément après saint Paul. Cet élu imite de son mieux le Seigneur, il est continent, patient, il vit de la justice, il est généreux et bienfaisant en ses actes et ses paroles ⁴. Et, les vertus une fois acquises, il ne peut plus les perdre, car rien n'est à même de le séparer de Dieu, avec lequel il vit dans une union ininterrompue par une oraison incessante. Mort à lui-même et à ses désirs propres, il participe en quelque sorte à la vie même de Dieu. Aussi pas plus les récompenses que les châtiments n'ajoutent à sa fidélité. La parfaite charité de Dieu, dont la sienne est la reproduction, commande toute sa vie.

Que pouvait ajouter Fénelon à ce tableau si parfait ? En effet, l'éminente dignité du gnostique ressort encore de sa comparaison

¹ FÉNELON, *Le Gnostique de S. Clément d'Alexandrie*, publié par le P. DUDON, Beauchesne, 1930.

Il est à noter que Fénelon et Bossuet ainsi que le xviii^e siècle donnent à Clément le qualificatif de Saint qu'il ne porte plus maintenant. Cf. P. DUDON, Introduction au *Gnostique*..., p. 3 sq.

² *Stromates*, VII, 10, 9, 482.

³ *I Cor.*, VIII, 7.

⁴ Cité par le P. DUDON, *op. cit.*, p. 141.

avec le bon chrétien. Celui-ci, pour Clément, est un homme fidèle à toutes les obligations de son état. Il mène une vie de foi, il combat ses vices, il fait la guerre à ses mauvais penchants. En cela, il n'est pas guidé par un motif humain, ni par le seul désir de la récompense. Il désire avant tout plaire à Dieu. Ne ressemble-t-il pas tout à fait au juste du quatrième degré de Fénelon qui pratique la vertu pour l'amour de Dieu d'abord, et ainsi mérite la béatitude promise au fidèle serviteur ? Quant au gnostique et au juste du cinquième degré, ils n'envisagent que le seul bon plaisir divin.

Apathie et amour désintéressé. — Ce qui distingue précisément le gnostique du bon chrétien, c'est le désintéressement. Comment songerait-il encore à des intérêts propres celui qu'un état de charité met en possession de Dieu sans possibilité de le perdre jamais ? Étant passé en Dieu, il vit dans un état « d'apathie » ou, dira Fénelon, « d'indifférence ». Il s'est dépouillé de tout désir personnel, restant « soumis aux seules passions qui proviennent de la permanence du corps : la faim, la soif et autres semblables » ¹.

Comment serait-il encore ému par quelque intérêt, comment pourrait-il encore concevoir une espérance quelconque, celui qui possède tout ?

« Établi déjà par l'amour dans les biens qu'il possédera, ayant devancé l'espérance par la gnose, il ne tend vers rien, ayant tout ce vers quoi il pourrait tendre. Il reste donc dans l'unique attitude immuable, aimant de façon gnostique, et il n'a pas à désirer d'être rendu semblable à la beauté, car il possède déjà la beauté par l'amour. Quel besoin y a-t-il encore de courage et de désir pour cet homme qui a conquis l'intimité amoureuse avec le Dieu sans passion, et qui s'est inscrit lui-même parmi ses amis par l'amour ? Pour nous, il faut écarter le gnostique parfait de toute passion de l'âme. Car la gnose opère l'exercice, l'exercice donne l'habitude ou l'accoutumance, et cet apaisement aboutit à l'apathie ; non pas à la passion mesurée, car la suppression complète du désir produit l'apathie ². »

De plus, l'indifférence que préconise Clément crée un véritable état permanent. En effet, « la gnose se transforme... en habitude mystique, elle demeure inébranlable par la charité » ³. Dès lors

¹ *Stromat.*, VI, 9.

Traduction de M. Gustave BARDY, *Clément d'Alexandrie*, dans les « Moralistes chrétiens ». Librairie Lecoffre, J. Gabalda, édit., 1926, p. 276.

² *Strom.*, VI, 9. BARDY, pp. 279-280.

³ *Ibid.*, VI, 9. BARDY, p. 283.

aucune préoccupation ou de damnation à éviter ou de ciel à conquérir ne trouble le repos gnostique. « Son œuvre ne consiste pas à s'abstenir du mal..., ni même à faire le bien par crainte, ni à se conduire par l'espérance d'une récompense promise. Mais le gnostique ne fait le bien que par amour, et n'agit qu'à cause du beau en soi »¹. En fin de compte, il obtiendra la béatitude ; mais ce n'est pas pour l'avoir cherchée. Bien plus, si gnose et salut étaient séparables, il n'hésiterait pas, le cas échéant, à sacrifier son éternité bienheureuse.

Oraison gnostique et état de contemplation. — L'union intime qui fixe l'âme gnostique en Dieu se traduit par une prière intérieure sans intermittence. Il n'y a pas lieu de réserver des heures déterminées à l'oraison.

« Si quelques-uns choisissent des heures déterminées pour la prière comme la troisième, la sixième, la neuvième, le gnostique, lui, prie toute sa vie »². De quoi l'âme entretient-elle Dieu ? Elle s'épanche en un cœur à cœur aimant et confiant, car le gnostique est « persuadé que tous les événements sont gouvernés pour le mieux ». Aussi « il ne réclame rien de ce qui est nécessaire aux besoins de la vie, persuadé que Dieu, qui sait tout, donne aux hommes de bien tout ce qui leur est nécessaire, même s'ils ne le demandent pas »³.

Différence entre le gnostique et le juste de Fénelon. — Assurément, bien des pages des *Maximes des Saints* ne semblent être que l'écho de cette doctrine gnostique. La gnose, n'est-ce pas l'amour désintéressé ? L'âme vit de charité et dans une telle union à Dieu que foi et espérance n'ont plus lieu d'exister. Le juste du cinquième degré, comme le gnostique, ne désire plus Dieu qu'il possède par l'amour et auquel il est uni dans une même volonté.

Pourtant, autre est l'attitude du gnostique, autre est celle du juste de Fénelon. Même le gnostique « coryphée », c'est-à-dire celui qui est parvenu au sommet de la perfection, ne craint pas de faire à Dieu des demandes très précises ; il n'estime pas que ce soit « prévenir la grâce et fausser le plan divin ». Il supplie ingénument « d'obtenir les biens excellents et d'éviter les grands maux »⁴, « que ses péchés lui soient pardonnés »⁵. Au lieu de s'abandonner

¹ *Ibid.*, IV, 22. BARDY, p. 285.

² *Ibid.*, VII, 7. BARDY, p. 299.

³ *Ibid.*, VII, 7. BARDY, p. 301.

⁴ *Strom.*, VII, 7, cf. BOSSUET : *Instruction sur les États d'oraison*, VI, 8.

⁵ *Ibid.*, VI, 12. BOSSUET, *ibid.*

sans réflexion, il se maintient dans sa perfection « très volontairement par la force de la raison, par l'intelligence et par la prévoyance ou la précaution » ¹. Ainsi déroge-t-il à l'abandon et à la passivité qu'enseignent les *Maximes des Saints*.

Plus encore, après nous avoir dit que le parfait gnostique ne pouvait perdre ses vertus, Clément l'invite à demander « de ne jamais défaillir de la vertu, tout en aidant de son mieux à ce qu'elle repose sur une base inébranlable » ². Au lieu d'être absolument passif et insouciant, il sera très vigilant et ne cessera jamais les efforts pour le bien, « car il sait qu'un certain nombre d'anges furent précipités par la négligence, pour n'avoir pas su arrêter en une seule attitude les mouvements inconstants de leur volonté » ³. A la différence du contemplatif de Fénelon, il « prie pour l'accroissement et la permanence de la contemplation, comme l'homme du commun pour la santé durable » ⁴.

Enfin, il ne dédaigne jamais la prière vocale, même dans l'état apathique. Sans doute, « il n'emploiera pas une prière trop verbeuse » ⁵, il en fera cependant un usage assez régulier, et ne négligera pas « les prières et les hymnes, la lecture des Écritures avant le repas, les psaumes et les hymnes pendant le repas et avant le coucher » ⁶.

Tout parfait qu'il est, et comme assuré de l'amitié divine, il « demande que sa vie soit courte dans la chair, de n'en être pas accablé, d'obtenir les vrais biens et d'éviter les maux, d'être délivré de ses péchés » ⁷. Le juste des *Maximes* ne s'en peut permettre autant. En effet, son état passif est parfait, sa contemplation mystique permanente. Or, nous venons de le voir, la gnose n'exclut pas « tout désir excité » ; elle ne s'identifie pas davantage avec « l'union essentielle et immédiate avec Dieu ». Certes, Fénelon trouvait des textes très forts, mais son tort était d'y faire entrer ses vues personnelles au lieu de les confronter avec celles de Clément ⁸.

¹ *Ibid.* VII, 12.

² *Ibid.*, VII, 7. BARDY, p. 302.

³ *Strom.*, VII, 7. BARDY, p. 302.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, BARDY, p. 303.

⁶ *Ibid.* BARDY, pp. 302-303.

⁷ BOSSUET: *Instruction*... VI, 8.

⁸ Cf. DUDON, *op. cit.*, p. 28.

3. LE MOINE PARFAIT DE CASSIEN.

Chez Cassien, Fénelon trouvait systématisée la doctrine que les Pères grecs et latins affirmaient sans beaucoup la développer. Il aimait dans le célèbre moine un langage clair et dépouillé que Clément d'Alexandrie, formé à la subtile philosophie, n'avait pas toujours gardé.

Amour désintéressé. — Cassien divise les chrétiens en trois classes. Les commençants fuient le vice et s'adonnent au service divin par crainte des châtimens. Au fur et à mesure de leurs progrès, ils s'attachent davantage aux récompenses célestes promises à leur fidélité. Les « enfants » enfin ne s'occupent ni du ciel, ni de l'enfer ; Dieu seul, objet de leur tendresse et de toutes leurs pensées, commande leur vie spirituelle.

Trois états donc, et qui sont caractérisés par la prédominance de chacune des trois vertus théologiques :

« En effet, la foi, par crainte du jugement futur et des supplices de l'enfer, invite à fuir la contagion du vice ; l'espérance détourne notre esprit des biens présents, et, dans l'espoir des récompenses célestes, méprise toutes les voluptés de la chair ; la charité, enflammant notre cœur de l'amour du Christ et des vertus spirituelles, nous remplit d'une haine parfaite pour tout ce qui leur est contraire ¹. »

Esclaves, serviteurs et enfants servent tous le Père des cieux. Mais quelle différence entre eux ! Les premiers avancent par peur des coups, les seconds soutenus par la perspective des récompenses, les enfants, eux, courent avec allégresse et entière liberté d'esprit.

« Les deux premiers degrés, dit Cassien, caractérisent les hommes qui tendent à la perfection, mais n'ont pas encore conçu l'amour des vertus. Le troisième convient spécialement à Dieu et à ceux qui ont reçu en eux l'image et la ressemblance de Dieu. Lui seul, en effet, pratique le bien, sans y être poussé par la crainte et aucun espoir de récompense, mais par le seul amour du bien ². »

¹ « Fides namque est quae futuri iudicii et suppliciorum metu vitiorum facit contagia declinari ; spes quae mentem nostram de praesentibus avocans, universas corporis voluptates celestium praemiorum expectatione contemnit ; charitas, quae nos ad amorem Christi et spiritalium virtutum fructum mentis ardore succendens, quicquid illis contrarium est, toto facit odio detestari. » (MIGNE, P. L. t. II, Col. IX, 852.)

² « Duo namque superiora proprie hominum sunt eorum qui ad profectum tendentes, necdum affectum concepere virtutum. Tertium specialiter Dei est et eorum qui in sese imaginem Dei ac similitudinem receperunt. Ille namque solus

Dans son amour, le fils n'a qu'une pensée : celle d'être la vivante image de son père. Il ne suppose pas les avantages qu'il en pourra tirer. Tout son effort le porte à s'identifier, dans la mesure du possible, avec Dieu, à en épouser les sentiments, à en partager les désirs. Mais Dieu peut-il aimer autre chose que sa propre perfection, son amabilité, sa bonté infinie ? Dès lors, il aimera de même sans laisser s'égarer son amour sur ce qui n'est pas lui. Et Cassien, en des termes qui devaient ravir Fénelon, écrivait : « Celui-là seul aime le bien sans y être poussé par aucune crainte, par aucune récompense, mais par le seul amour du bien ¹. » L'idéal du chrétien, n'est-ce pas, selon l'invitation de Notre-Seigneur, d'être parfait comme notre Père céleste est parfait ? Il faut donc calquer son amour sur celui de Dieu, car ce n'est qu'en l'aimant comme il veut et doit être aimé que nous serons conformes « à son image et à sa ressemblance » ².

Est-il possible d'imaginer plus grand désintéressement ? Tout comme Fénelon, Cassien traite d'imparfait l'amour où entrent la crainte et l'espérance. Le moine Germain qu'il met en scène s'étonne d'entendre appeler imparfaites des vertus tant recommandées par la sainte Écriture et auxquelles l'enseignement de Jésus-Christ fait une part si large. Et Cassien de répondre, par la bouche de Chairémon, qu'assurément ce sont des vertus recommandables et excellentes. Mais, remarque-t-il, dans l'Église de Dieu, il est différentes classes de chrétiens. Pas plus que les astres du firmament ne brillent tous du même éclat, les chrétiens ne sont égaux en perfection. Au-dessus du serviteur fidèle et prudent se classe l'enfant. Le service loyal du premier est digne de louanges, mais il n'atteint pas à la sublimité de l'amour filial.

« Celui qui chemine joyeusement et parfaitement dans la crainte de Dieu selon qu'il est écrit, il faut l'inviter à s'élever allégrement de vertu en vertu et d'une perfection à une autre perfection, c'est-à-dire de la crainte à l'espérance, jusqu'à cet état plus parfait qu'est la charité ³. »

ea quae bona sunt, nullo metu, nulla remunerationis gratia provocante, sed solo bonitatis effectu operatur » (Col. XI, cap. vi, P. L. t. 40, 852).

¹ *Ibid.*

² « Celestis illius Patris imaginem ac similitudinem recipere mereamur » (Col. IX, cap. viii, 854).

³ « Is qui in timore Dei laetus et perfectus exstiterit ambulans, sicut scriptum est, de virtute in virtutem et de perfectione in aliam perfectionem, id est de timore ad spem ; mentis alacritate conscendens, ad beatiorum denuo statum quod est charitas, invitetur » (Col. XI, c. xii, col. p. 864).

Pourtant, ce serait dépasser la pensée de Cassien que de lui prêter je ne sais quel mépris de la crainte et de l'espérance. Il se borne à déclarer que quiconque vit de charité n'a plus besoin de leur secours tant qu'il persiste dans cet état.

« La charité qui renferme une confiance plus pleine et un bonheur déjà stable, les élève de la crainte servile et de l'espérance mercenaire à l'amour de Dieu et à l'adoption des enfants, et, de parfaits qu'ils étaient, les rend en quelque sorte plus parfaits ¹. »

Au lieu de disparaître, les vertus se perfectionnent au contact de la charité. De servile, la crainte devient filiale.

« En effet, celui qui est établi dans la perfection de la charité doit monter à ce degré plus sublime et plus excellent de la crainte charitable que fait naître, non pas la crainte des peines ni le désir des récompenses, mais la grandeur de l'amour ². »

Fénelon, il faut le reconnaître, reprenait ce langage, sans à peine en changer les expressions. Les « enfants » de Cassien qui aiment Dieu sans s'occuper ni du ciel, ni de l'enfer, qu'ont-ils de plus ou de moins que le juste des *Maximes* ? Mais toute la question est de savoir si ce qu'on peut appeler l'amour pur de Cassien était un état au sens de Fénelon, ou simplement l'idéal de perfection proposé à nos efforts. De plus, il importe de considérer comment il se traduisait dans la vie journalière. La réponse jaillira en grande partie de sa conception de l'oraison et de l'ascèse.

L'oraison du moine. — A ses moines qui, par profession, devaient mener une vie d'oraison, Cassien expose tous les aspects de la prière, depuis la méditation pénible et ardue du commençant jusqu'à la vie d'union du parfait.

Avec le secours de la grâce, dit-il, et selon la mesure des dons divins, il faut s'efforcer de réaliser l'idéal proposé à tous, qui est en quelque sorte de devenir « Dieu » par la charité.

« Alors sera pleinement réalisée en nous la prière de Notre Sauveur..... lorsque le parfait amour dont Dieu nous a aimés le premier (I. J., IV) sera passé dans notre cœur.... Cela aura lieu, lorsque tout amour, tout désir, toute application, tout effort, toute pensée, tout ce que nous

¹ « Charitas in qua plenior fiducia perpetuumque jam gaudium est, assumens eos de timore servili et mercenaria spe, ad dilectionem Dei et adoptionem transfert filiorum, et quodam modo perfectiores facit de perfectis » (Col. XI, cap. XII, P. L. 40, col. 864).

² « Quisquis igitur in hujus fuerit charitatis perfectione fundatus, necesse est ut ad illum sublimiorem charitatis timorem gradu excellentiore conscendat quem non poenarum terror, nec cupido praemiorum, sed amoris generat magnitudo » (Col. XI, cap. XIII, P. L. 40, col. 865).

voyons, tout ce que nous disons, que nous espérons, sera Dieu, et lorsque cette unité qui existe du Père au Fils et du Fils au Père sera communiquée à notre cœur et à notre esprit, c'est-à-dire, lorsque, de même qu'il nous aime d'un amour vrai, pur et sans ombre, nous lui serons unis par la charité perpétuelle et immuable, attachés à lui de façon que tout ce que nous pensons, tout ce que nous espérons, tout ce que nous disons, soit Dieu ¹. »

C'est donc une invitation à commencer ici-bas l'ineffable conversation qui se prolongera pendant toute l'éternité, l'union d'amour qui s'y continuera sans ombre ni défaillance.

Cassien estimait-il que cette union pût être aussi parfaite ici-bas que le veut Fénelon ? Il est vrai qu'il appelle « apathie » la suprême contemplation. Mais ce repos en Dieu n'a rien de commun avec l'état passif. Dans un admirable chapitre de la X^e conférence, il enseigne au moine l'art d'arriver à l'oraison continuelle. Que toute la journée, en quelque circonstance que ce soit, il répète dans son cœur : « *Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina.* » Se sent-il porté à la colère, éprouve-t-il quelque contrariété, la fatigue l'abat-elle, s'endort-il en récitant l'office, qu'il récite ce verset et le savoure intérieurement.

« Chante ce verset lorsque tu te prosternes pour l'oraison, que cette même prière soit sur tes lèvres quand tu t'en relèves et que tu vaques à toutes les opérations de ta vie ². »

Il est vrai que ce n'est pas encore le degré suprême de l'oraison. Au-dessus, il y a celle du cœur, où il n'est pas besoin de prononcer des paroles, ni d'exprimer des sentiments.

Les âmes appelées à l'union intime avec Dieu sont élevées à une contemplation « qui non seulement ne s'arrête à la vue d'aucune image,

¹ « Tunc enim perfecte consummabitur in nobis illa nostri Salvatoris oratio... quando illa Dei perfecta dilectio, qua nos ille dilexit (I, JOAN., 4) in nostri quoque transierit cordis affectum, hac dominica oratione completa quam credimus nullo modo posse cassari.

Quod ita fiet, cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod videmus, quod loquimur, quod speramus, Deus erit, illaque unitas, quae nunc est patris cum filio, et Filii cum Patre, in nostrum fuerit sensum mentesque transfusa, id est ut quemadmodum nos ille sincera et pura atque indissolubili diligit caritate, nos quoque ei perpetua et inseparabili caritate jungamur, ita scilicet eidem copulati, ut quicquid speramus, quicquid intelligimus, quicquid loquimur, Deus sit. » (Col. X, *De oratione*, cap. VII, P. L. 40, col. 827-828.)

² « ... haec ad orationem procumbenti sit tibi acclivis decantatio, et exinde consurgenti atque ad omnes usus vitae necessarios incedenti fiat erecta et jugis oratio » (Col. X, cap. XI, P. L. 40, col. 839).

mais ne fait entendre aucun son de voix, ni aucune parole. L'esprit embrasé par un ineffable débordement du cœur est emporté d'un mouvement allègre et irrésistible qui l'enlève au-delà de tous les objets sensibles et visibles et le jette aux pieds de Dieu en des gémissements et des soupirs inénarrables » ¹.

Dès lors, que peut encore craindre celui qui est en possession d'une telle oraison ? Tout. Et loin de lui déconseiller la vigilance sous prétexte d'imperfection, Cassien l'invite au contraire à être sans cesse sur ses gardes. Il lui prescrit les jeûnes, les veilles, les prières ; la raison en est que, ici-bas, pareille union n'est que transitoire, et que l'homme n'est jamais à l'abri des passions, si élevé soit-il en oraison.

« C'est pourquoi il faut être fidèle à veiller, à jeûner et à prier, afin que l'esprit ainsi mortifié ne goûte pas les biens terrestres, mais contemple les célestes. Si, la négligence survenant, on délaisse ces exercices, il est fatal que l'esprit repris par le vice n'incline bientôt vers les plaisirs d'en bas et n'y succombe » ². »

L'apathie du parfait contemplatif de Cassien ressemble donc au repos du soldat qui ne cesse de rester sous les armes. Sa grande charité, qui est avant tout un don divin, est aussi la victoire quotidienne de sa mortification et de sa vigilance. Jamais il ne doit s'en départir, car l'ennemi n'attend qu'un moment de relâchement. Il faut donc mener un combat très dur « qui ne va pas sans blessure » ³. Malgré tout, l'état de charité n'existera jamais que dans la mesure « où l'humaine fragilité le permet » ⁴.

Il n'en faut pas davantage pour mettre en lumière toute la différence qui sépare le moine parfait du juste des *Maximes*. L'un est un ascète ; les dons divins les plus sublimes ne lui permettent jamais de perdre de vue la faiblesse humaine et les dangers qui la menacent. L'autre vit dans un état qui est une sorte d'anticipation de l'immutabilité du ciel.

¹ « Quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla vocis, nulla verborum prosecutione distinguitur, ignita vero mentis intentione, per ineffabilem cordis excessum inexpugnabili spiritus alacritate profertur, quamque mens extra omnes sensus ac visibiles effecta materias, gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad Deum » (Col. X, cap. xi, P. L. 40, col. 839).

² « Idcirco vigiliarum ac jejuniorum orationumque sedulitas adhibetur, ut extenuata mens non terrena sapiat, sed celestia contempletur. Quibus rursum negligentia irrepenite cessantibus, necesse est ut mens vitiorum squalorum concreta in carnalem partem mox inclinetur et corruat » (Col. I, cap. xvii, col. 507).

³ Col. XI, cap. ix.

⁴ Col. IX de oratione, cité par BOSSUET, *Instruction...*, VI, n° 27.

CHAPITRE V

LES MAXIMES DES SAINTS ET LE MOYEN AGE

Les larges emprunts de Fénelon à l'antiquité marquaient son souci d'apparenter sa doctrine à la tradition la plus vénérable et la plus susceptible d'impressionner les chrétiens. Ainsi qu'il le marquait dans l'Avertissement des *Maximes des Saints*, il entendait prouver que ses revendications lui étaient imposées par les auteurs les moins discutés de tous les siècles. A leur tour, les grands auteurs du moyen âge étaient mis à contribution.

Déjà, dans un volumineux dossier présenté aux confrenciers d'Issy, Fénelon avait aligné, avec de brèves indications, tous les textes concernant l'espérance et la charité qu'il avait pu trouver confirmant son point de vue. C'était une succession impressionnante de noms vénérables : saint Bernard, Guillaume de Paris, Sylvius, Esthivius, Ysembert, Gabriel Biel (anné 1490), Divus Anselmus, Richard de Middletown, Durand, Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor, Robert de Sorbon, saint Thomas, saint Bonaventure ¹.

En présence des censures qui menaçaient son livre, Fénelon reprenait ce recueil. Mais, cette fois, il en entreprenait l'analyse soit dans ses nombreuses lettres, soit surtout dans sa célèbre instruction pastorale du 15 septembre 1697. Il tentait de montrer le parfait accord des théologiens et des mystiques quant à sa doctrine. Il multipliait surtout les analyses de saint Bernard, auquel, après saint François de Sales, il s'attachait avec le plus de prédilection. Dans ces conditions, il nous faut donc donner un aperçu de ce que Fénelon appelle l'amour pur du moyen âge, en nous arrêtant tout particulièrement à la pensée du grand abbé de Clairvaux.

1. LE CONFLIT ENTRE LES DEUX CONCEPTIONS DE L'AMOUR

« Au Moyen Age, dit P. Rousselot, le problème de l'amour pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi. Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour

¹ Ce dossier se trouve parmi les manuscrits de la bibliothèque de Saint-Sulpice.

d'autrui à l'amour de soi qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles¹ ? » Lorsque cet « autre » qui est l'objet de l'amour et qu'un commandement explicite ordonne d'aimer de tout son cœur est Dieu, quels seront les sentiments du chrétien ? Quant à la réponse, le Moyen-Age se scinde en deux courants opposés.

Les uns enferment la charité parfaite dans un exclusivisme intransigeant. Pour eux, amour de soi et amour de Dieu sont des termes incompatibles qui s'excluent mutuellement. Le véritable amour transporte le sujet aimant hors de lui-même. Son idéal réside « dans le sacrifice total de la personnalité aimante à la personnalité aimée »². Aussi, ne doit-on reculer devant aucun renoncement, pas même celui de soi et de son éternité bienheureuse. Non pas que le désir de la récompense soit condamnable, mais il détruit le véritable amour, qui est parfait ou n'est pas. Il doit ressembler à celui de cette femme, dont parle Joinville dans la *Vie de saint Louis*, qui s'en allait brandissant une torche dans une main et tenant dans l'autre un arrosoir, voulant incendier le ciel et éteindre l'enfer, afin que l'on servît Dieu uniquement pour lui-même.

La charité ne dit-elle pas, en effet, amour de Dieu pour lui-même ? C'est ainsi que saint Paul la définit aux Corinthiens : « La charité ne cherche pas ses intérêts³. » Prétendre aimer Dieu de tout son cœur et en même temps soigner ses petits intérêts, c'est aspirer au titre d'enfant en nourrissant des dispositions mercenaires.

« De tels hommes, dit Abélard, sont avant tout amis d'eux-mêmes, et ils servent plus par avarice que par amour⁴. » Il n'est personne qui se contentât de pareil amour, et vous voudriez que Dieu s'en accommodât ? « Si tu aimes Dieu afin qu'il te donne quelque chose en retour, tu ne l'aimes pas gratuitement. Quel affront pour toi, si ta femme t'aimait pour tes richesses, et si, la pauvreté survenant, elle songeait à l'adultère ! Alors que tu désires de la part de ton épouse un amour gratuit, aimeras-tu Dieu pour ses bienfaits⁵ ? »

¹ Cf. Pierre ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age* dans « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Texte und Untersuchungen » Band VI, Heft 6, Munster, Aschaffendorf, Préface, I.

² *Ibid.*, p. 55.

³ I. Cor. XXIII, 5.

⁴ Tales homines fortunæ potius dicendi sunt amici quam homines et per avaritiam magis quam per gratiam subjecti (*Expositio in epist. Pauli ad Romanos.*, P. L., t. CLXXVIII, col. 891).

⁵ Si enim laudas Deum quod tibi det aliquid, jam non gratis amas Deum. Erubescere si te uxor tua propter divitias amaret, et forte tibi paupertas accideret, de adulterio cogitaret. Cum ergo te a conjuge gratis amari vis, tu Dominum propter aliud amabis ? (*Ibid.*, col. 891.)

Que Dieu fasse des promesses ou non, il reste infiniment aimable, et, à ce titre, il appelle un amour sans mélange. « Quelle que soit son attitude à mon égard, en lui-même, il mérite un amour par-dessus tout. Il demeure toujours immuablement le bien en soi et digne d'amour. » Dès lors, « il ne faut rien faire que pour Dieu ; et c'est logique, puisqu'il est toujours le principe suprême d'où tout procède, et la fin dernière, c'est-à-dire la cause finale et suprême de tout » ¹.

À son tour, Guillaume d'Auvergne réclame une charité indépendante des bienfaits. Il voudrait qu'au lieu d'aimer Dieu « parce qu'il est leur Dieu et parce qu'il est bon à leur endroit », les hommes s'attachent à lui « absolument parce qu'il est Dieu et parce qu'il est bon en lui-même » ². L'amour, dit-il, est un don, non pas un marché. Or, il est de l'essence du don d'être gratuit, et, plus il est gratuit, plus l'amour est vrai ³.

On doit plus aimer « en Dieu le bien qu'il est lui-même que le bien qu'il est à notre égard », proclame Henri de Gand. L'amour, plus il monte, plus il se dégage de ce qui n'est pas Dieu aimé pour lui. L'oubli total et absolu ne l'effraie pas. Guillaume le pousse si loin que Richard Egenter craint fort qu'il ne contienne en germe la doctrine condamnée par l'Église en la personne de Fénelon ⁴.

Le même auteur est porté à croire que les grands maîtres de l'École franciscaine se sont laissé séduire par ce désintéressement qui leur paraissait seul réaliser la notion même de la charité parfaite. Ainsi Alexandre de Halès et son disciple saint Bonaventure. Toutefois ils nuançaient suffisamment leur doctrine pour qu'en pratique elle restât très sage et très humaine ⁵. Duns Scot cependant

¹ Quidquid mihi faciat, talis ipse est qui super omnia diligendus est.... Integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseverat.... Nihil omnino faciendum nisi propter Deum, et in Deo finem omnium constituemus... principium quidem supremum a quo omnia, finis, id est, finalis et suprema causa propter quem omnia (*Ibid.*, col. 892-893).

² Cf. *De Virtutibus*, c. ix, éd. Paris 1674, t. I. p. 128.

³ Tanto gratior sive magis gratuitus et magis verus amor. (*De Trinitate*, 21.)

⁴ Richard EGENTER, *Gottesfreundschaft*, p. 112, Dr. Benno Filser Verlag, G. m. b. H, Augsburg, 1928.

⁵ Un simple texte de saint BONAVENTURE que cite BOSSUET (*Instruction sur les États d'oraison*, second traité, publié par M. LÉVESQUE, Firmin Didot, 1897, p. 166), prouvera suffisamment qu'il n'entendait pas du tout faire abstraction de la récompense comme l'eût voulu Fénelon. Commentant le passage de saint BERNARD qui dit « L'amour de Dieu ne regarde pas la récompense » (*De diligendo Deo*, c. VII, n° 17, P. L., t. CLXXXII, 984), il écrit : « L'amour de Dieu ne regarde point la récompense : la récompense créée, je l'avoue ; la récompense incréée, je le nie » (In II^{um}, dist. XXVI, art. I, qu. I ad 5^{um}). Ailleurs S. BONAVENTURE

manifestait une rigidité qui inquiète Richard Egenter. « Comme plus tard Fénelon, Scot a déjà sans doute péché par un excès de charité ¹. » Qu'est-ce qui motivait un pareil rapprochement ? C'est que Scot a une proposition qui, prise en elle-même, présente une forte ressemblance avec certaines formules quiétistes condamnées.

Après un long raisonnement en effet, il écrit : « La droite raison demande que l'on aime le bien divin plus que celui d'un particulier ; donc selon la droite raison un chacun doit vouloir ne plus être à cause du bien divin. Ainsi, pour l'amour de Dieu, il faut être prêt à la destruction de son propre " moi " ². »

Pareille affirmation, détachée de son contexte, ouvrirait la voie à l'anéantissement qui sera plus tard condamné par l'Église.

Il est incontestable qu'un certain nombre d'auteurs mettaient en un relief saisissant le désintéressement de la charité. La définition même de cette vertu semblait leur en faire un devoir. Tant qu'ils s'en tenaient à l'acte seul de charité, et il paraît que ce fut la majorité, ils étaient dans le vrai. En effet, malgré l'influence de Bossuet et le court triomphe de son point de vue, la conception de la charité désintéressée ne fait actuellement aucune difficulté. Pourtant, chez quelques-uns et en particulier chez Abélard, la tendance à généraliser le désintéressement se manifestait d'une façon inquiétante.

Dans l'ensemble, tous ces auteurs ne se seraient jamais risqués imprudemment à affirmer qu'il ne fallait pas songer à désirer le ciel afin d'être à même d'aimer Dieu plus purement. Mais leurs affirmations pouvaient conduire des gens peu avertis à des erreurs. En effet, déjà au début du xiv^e siècle, on peut signaler maintes condamnations de l'état d'amour désintéressé. En 1353, l'évêque de Tarragone condamnait Bérenger de Montfaucon. Ce moine cistercien, du monastère de Populet en Catalogne, enseignait que « tout ce qu'on doit faire doit être accompli par pur amour de Dieu, et non pas pour un autre motif, ni dans l'espoir de la récompense éternelle. *Quod omnia de genere bonorum, quae facienda sunt,*

déclare que l'amour de charité « établit sa récompense dans le bien incréé où il tend comme au prix final de ses actions et qu'il désire comme contenant tout le bien » (Cité par BOSSUET, *Op. cit.*, p. 275).

¹ R. EGENTER, *op. cit.*, p. 154 : « Wie später der edle Fénelon, so hat wohl auch schon Scotus durch ein zuviel der Liebe gefehlt. »

² « Secundum rectam rationem magis est diligendum bonum divinum quam bonum alicujus particularis ; igitur secundum rectam rationem quilibet debet velle se non esse propter bonum divinum » (*In Lib. III. Sent. : Dist. 1, quaest. n° 13*).

*sunt facienda Dei puro amore, et non ex alia causa, nec spe mercedis aeternae »*¹.

Quelque dix ans auparavant, en 1310, l'inquisiteur Guillaume de Paris avait condamné Marguerite Porète. Cette béguine enseignait un certain dédain pour l'exercice des vertus et une sorte de passivité. Elle aussi prétendait que l'âme vivait d'amour pur, ne devant, ni même ne pouvant désirer les consolations et les dons de Dieu².

Resterait encore à signaler la condamnation d'Eckart en 1329. Ce moine allemand enseignait que la suprême perfection consistait dans l'abandon de tout désir pour soi, aussi bien de la vertu que de la récompense éternelle³.

Désir du salut inséparable de l'amour de Dieu. — Définissant avec saint Augustin la volonté par la tendance au bonheur, bon nombre d'auteurs se refusaient à suivre les précédents dans leur désintéressement. D'après eux, l'homme ne peut pas ne pas désirer sa béatitude. Dès lors, vont-ils déclarer impossible la charité parfaite ? Nullement, car pour eux amour de Dieu et amour de soi ne sont pas irréductibles. Ils apparaissent plutôt comme les deux aspects d'un seul et même amour. Il n'y a pas transposition de l'homme sujet aimant en Dieu objet aimé, mais, selon l'expression de saint Thomas, en se perdant en Dieu l'homme se retrouve. En aimant Dieu, qui est l'être par excellence et la fin suprême de toute créature, l'homme s'aime lui-même, nécessairement.

Deux grands sentiments, dit Hugues de Saint-Victor, commandent toute l'activité humaine : l'amour et la crainte. Ce sont comme deux portes qui livrent le passage soit à la vie, soit à la mort. En effet, « lorsque ces deux sentiments sont bons, ils sont cause de tout bien... mais, lorsqu'ils sont mauvais, ils deviennent le commencement et la cause de tous les maux »⁴.

¹ J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis spectantia*, p. 170.

² Les deux propositions qui sont condamnées sont significatives :

« Quod anima annihilata dat licentiam virtutibus, nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum. »

« Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis ejus, nec debet curare, nec potest, quia tota intenta est circa Deum et sic impediatur intentio ejus circa Deum. » (J. de GUIBERT. *Op. cit.*, pp. 154-155.)

³ Cette condamnation se trouve dans *Enchiridion*. DENZINGER-BANNWART, n° 500-529.

⁴ « Sunt ergo duo haec quasi portae duae, per quas mors et vita ingrediuntur » (*De Sacramentis*, liv. II, p. XIII, c. 3. P. L., t. CLXXVI, p. 527).

L'amour est un sentiment de l'âme naturellement un, mais qui prend divers noms suivant ses modalités différentes. Il se nomme cupidité ou charité selon qu'il a pour objet le monde ou Dieu. Et qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est s'attacher à lui pour lui-même, mais pourquoi ? « Parce qu'il est notre bien¹. » Cette petite phrase, qui est on ne peut plus explicite, résume toute la doctrine de Hugues. Il insiste et revient sans cesse sur l'idée de jouissance de Dieu.

« Nous l'aimons afin d'aller le rejoindre et de nous réjouir en lui. »
« Qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est en désirer la possession. Qu'est-ce qu'aimer Dieu pour lui-même ? C'est l'aimer afin de le posséder lui-même². »

Et, comme si l'on n'avait pas suffisamment compris que charité et jouissance sont inséparables, il développe la comparaison du miel que l'on aime parce qu'il est doux. « De même, conclut-il, aime le Seigneur ton Dieu, parce qu'il est lui-même la douceur, la bonté et la vérité³. »

Mais, tout cela, n'est-ce pas faire l'apologie d'un égoïsme subtil qui se cache dans les plis de la charité ? « Certains sots le prétendent, dit Hugues, et ils sont si sots qu'ils ne se comprennent pas eux-mêmes. » Il entame leur procès, qui est d'avance une mise en accusation de la thèse des *Maximes*. Ces esprits chagrins déclarent : « Nous aimons Dieu et nous le servons, mais nous n'en demandons pas la récompense de peur d'être mercenaires ; nous ne le recherchons même pas lui-même. » Écoutez, riposte Hugues avec quelque raillerie, « écoutez ces hommes sages »⁴. Et les assertions que nous avons trouvées à peu près textuellement dans les *Maximes*, il les dissèque et les réfute.

À la base de son argumentation se retrouve une sorte de principe premier, qu'il emprunte à son maître saint Augustin : l'homme ne peut pas ne pas s'aimer en tout. Dès lors, lorsque tu aimes ton Dieu, tu aimes ton bien, et, lorsque tu aimes ton bien, tu t'aimes toi-même. Et ce n'est pas diminuer la charité que d'y faire rentrer ses intérêts. En effet, quel sens peut avoir cette proposition : je veux le bien de Dieu ; comme s'il lui manquait quelque chose !

¹ « Deus autem idcirco propter se ipsum diligendus est, quia ipse est bonum nostrum (*Ibid.*, c. 6, col. 529).

² « Quid est Deum diligere ? Habere velle. Quid est Deum diligere propter seipsum ? Ideo diligere ut habeas ipsum » (*Ibid.*, c. 6, col. 528-529).

³ *Ibid.*, c. 6, col. 530.

⁴ *Ibid.*

« Estimes-tu qu'il te soit commandé d'aimer ton Dieu pour lui procurer ou lui désirer le bien qu'il est lui-même ? » « Tu ne l'aimes pas en vue de son propre intérêt, mais tu l'aimes lui, ton bien. A moins que vous ne prétendiez rendre Dieu meilleur qu'il n'est ! Dans ce cas, vous vous laissez gagner par une piété superflue ; ayez plutôt pitié de vous-mêmes. Quant à lui, il est assez riche. »

On devine combien pareille doctrine devait faire les délices de Bossuet. Aussi la transcrit-il avec une bienveillance marquée.

« La réponse de Hugues au problème de l'amour pur consiste, en somme, à identifier quant au concept même l'amour de convoitise et l'amour d'amitié en ramenant le second au premier. Hugues prend la position diamétralement opposée à celle d'Abélard, qu'il voulait sans doute réfuter.

L'incapacité de la solution de Hugues à rendre compte de tout le donné traditionnel le range d'emblée parmi les données unilatérales et partielles, et Bossuet n'a pas fait preuve d'un très fin discernement philosophique quand il a cru y reconnaître la doctrine de tous « les docteurs anciens et nouveaux » ¹.

On ne peut nier, sans doute, que cette théorie, à fond augustinien, ne fût beaucoup plus voisine que celle d'Abélard de ce qu'enseignera saint Thomas.

Avec plus de nuances, mais aussi parfois avec plus d'imprécision dans les termes, Guillaume de Saint-Thierry ² professe une doctrine analogue. Comme les anciens, mais en se plaçant plutôt au point de vue de la contemplation, il distingue trois degrés dans l'amour de Dieu :

1^o amour sensible qui se complaît trop dans la douceur de la contemplation ;

2^o amour raisonnable, profond déjà, mais pas encore complètement dégagé des sens ;

3^o amour tout à fait spirituel.

Toutefois, pour éviter qu'on ne conclue à trois états trop exclusifs, Guillaume s'empresse de remarquer que ces trois états existent rarement à l'état pur. « Souvent ils se compénètrent et s'entr'aident. »

Néanmoins, en lui-même, l'amour spirituel a « pour caractéristique nécessaire l'attachement à Dieu pour Dieu, attachement par lequel on aime Dieu uniquement pour lui-même, et tout le reste

¹ ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 45. Sur cette question, voir aussi, pp. 96-102.

² Pour tout ce qui regarde Guillaume de Saint-Thierry, cf. P. ROUSSELOT, *op. cit.*, pp. 42-43.

avec Dieu, seulement en lui et pour lui ». Mais, dira-t-on, en quoi cet amour diffère-t-il de celui de Fénelon ? Pas dans la formule, mais dans son interprétation. En effet, Guillaume ne conçoit pas cet amour de Dieu sans Dieu lui-même. Plus exactement, si l'on peut s'exprimer ainsi, il aime Dieu tel qu'il est ; il ne sépare pas sa bonté pour nous de son amabilité en lui-même. Sans doute ne l'aimerait-il pas moins s'il n'était pas le maître libéral du ciel. Mais, insinue-t-il, à quoi bon subtiliser ce qui aurait pu être, mais en fait n'est pas ? Il faut prendre les choses telles qu'elles sont. Aussi, est-ce tout simplement une absurdité que de séparer amour et jouissance de Dieu.

« Quoi de plus absurde que d'être uni à Dieu par l'amour et non aussi par la jouissance ? Ils sont vraiment, uniquement, spécialement et parfaitement heureux ceux qui t'aiment vraiment et parfaitement. » Continuant le raisonnement précédent, Guillaume écrit : « Qu'est-ce qu'être heureux si ce n'est vouloir uniquement le bien et posséder tout ce qu'il veut ? Ainsi donc, te désirer et te désirer ardemment, voilà l'amour, le grand amour. »

Du reste, charité et salut se confondent. « Tu as voulu que nous t'aimions, nous qui, en justice, ne pouvions être sauvés qu'en t'aimant, et il n'est pas d'amour pour toi qui ne procède de toi. »

Par quelle aberration dès lors découvrir une imperfection dans cet amour que Dieu nous inspire précisément en partie pour assurer notre salut et par suite notre bonheur personnel ? « L'amour qui n'est rien d'autre qu'une volonté ardente et bien réglée » ne s'égare pas en tendant de toutes ses forces vers Dieu et, à travers lui, vers son bonheur.

« Celui qui désire aime toujours désirer, et celui qui aime désire toujours aimer et à celui qui désire et aime ce qu'il désire et aime tu assures l'abondance, Seigneur, afin que ni l'inquiétude n'accable celui qui désire, ni le dégoût celui qui est dans l'abondance. »

Il conviendrait de faire une large place à Richard de Saint-Victor, qui est, pourrait-on dire, le poète de l'amour divin. Personne, mieux que lui, n'en a chanté, en termes lyriques et empreints d'une ardente piété, la force et la douceur. Mais cette charité qui est insurmontable, insatiable, incessante, inséparable, qu'est-ce sinon un désir jamais assouvi de Dieu et si passionné qu'à son plus haut degré, il devient « intolérable » ? Dans la pratique, elle pousse à la ressemblance la plus étroite avec Jésus-Christ, afin de vivre la vie divine dans toute la plénitude possible à une créature.

Le point de départ des adversaires d'un désintéressement excessif réside dans le principe que l'amour spirituel, même le plus élevé, ne peut jamais négliger l'amour nécessaire que toute créature se porte à elle-même. Et il faut bien reconnaître qu'ils ont, quoi qu'en dise Fénelon et malgré toutes ses citations, saint Thomas pour eux. Certains textes, de prime abord, semblent abonder dans le sens des *Maximes*. Mais, comme l'ont fort bien montré P. Rousselot et Richard Egenter entre beaucoup d'autres, pour Richard l'homme ne peut pas ne pas chercher son bien propre en Dieu. « Supposé, dit-il, que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu. » Bien plus, on n'aimerait pas parfaitement Dieu si on ne s'aimait soi-même.

Nous sommes une partie dans ce tout qu'est Dieu, si bien qu'en lui-même, nous nous aimons aussi nous-mêmes, nous sommes créés en vue de Dieu. Du reste, ce serait assurément mal comprendre l'amour divin que, sous prétexte de parfaite charité, faire fi d'une de ses volontés les plus expresses. Négliger son bonheur propre, ne serait-ce pas en quelque sorte faire affront à la bonté paternelle de Dieu qui sut harmonieusement ordonner la félicité de ses enfants à sa propre glorification ?

Pour conclure, nous ne pouvons mieux faire que de citer P. Rousselot.

« La question de l'amour parfait, dit-il, et de son rapport à l'amour propre, qui devait être agitée plus d'une fois dans l'Église, et qui évoque, tout naturellement, dans la mémoire du lecteur français les noms de Bossuet et Fénelon, divisait déjà les esprits du ^{xiii}^e siècle. L'amour de Dieu et l'amour de soi sont-ils irréductibles ? Ne faut-il pas plutôt dire qu'ils coïncident, et que l'amour de Dieu n'est pas autre chose qu'un amour de soi bien dirigé, sainement entendu ? Ce sont les deux conceptions extrêmes qui peuvent servir à un classement grossier et provisoire des théories sur la matière. Deux hommes, au ^{xiii}^e siècle, annoncent les deux groupements différents, un dialecticien et un mystique, Abélard et Hugues de Saint-Victor. C'est le dialecticien qui exige un amour entièrement désintéressé, et faisant abstraction de tout élément de nature ; le mystique, au contraire, déclare impensable un amour de Dieu séparé de l'amour de soi ; il réduit à l'unité les deux tendances qu'oppose constamment la littérature ascétique » ¹.

¹ P. ROUSSELOT, *op. cit.*, pp. 72-73.

2. SAINT BERNARD

Il suffit de parcourir superficiellement les documents de la lutte quiétiste pour constater la place considérable occupée par saint Bernard. Les commentaires sur quelques chapitres de son traité *De diligendo Deo* et l'un ou l'autre sermon sur le *Cantique des Cantiques* fourniraient certainement matière à un très gros volume. Chacun des opposants apporte des raisons décisives pour le tirer à lui.

Les longues discussions autour de la pensée du grand moine proviennent sans doute d'une certaine imprécision dans son expression. On a parfois l'impression qu'il n'est pas toujours logique avec lui-même. C'est qu'avant tout c'est un mystique qui parle. Il s'enflamme au contact de cette charité divine qu'il chante en termes inégalables. Les épithètes jaillissent hardies et ardentes. Plus qu'un théologien qui définit, c'est une âme qui s'épanche et chante son amour.

La charité parfaite. — « Il faut aimer Dieu », voilà, dit saint Bernard, le grand commandement qui domine toute la vie. Dieu n'en eût-il pas donné l'obligation qu'elle se fût néanmoins imposée à l'homme. Il est dans la logique des choses que l'amour appelle l'amour, que les bienfaits commandent la reconnaissance. Or Dieu est notre créateur, notre bienfaiteur. Plus encore, il a voulu être la vie de notre âme ici-bas, et notre récompense dans l'éternité. Ces multiples bienfaits, dans l'ordre de la nature et de la grâce, les premiers chapitres du *De diligendo Deo*¹ l'exposent admirablement. La conclusion s'impose : comment ne pas aimer celui qui nous aime tant ?

Mais dans quelle mesure allons-nous répondre à l'amour divin ? Saint Bernard nous dit, comme si pareille question ne se posait même pas, « la mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure »². Quoi que nous fassions, nous resterons toujours en deçà de ce qu'il mérite. Fixer les limites serait manquer à toutes les lois de la justice. Dieu nous a-t-il marchandé son amour ? Il nous a donné son Fils unique, son ciel ; il se donne lui-même. Donc pas de ces restrictions qui, même ici-bas, sont la ruine de l'amour, qui, à l'égard de Dieu, constitueraient une injure. Car manque-t-il quelque chose

¹ *De diligendo Deo*. MIGNE, *Patrologie latine*, t. CLXXXII.

² *Ibid.*, col. 974.

à son amabilité pour que nous croyions pouvoir doser la mesure de notre amour ?

Il faut donc aimer Dieu sans mesure, d'un amour que le saint appelle « chaste ». Le commandement du Christ, du reste, nous en fait un devoir : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces. » C'est donc tout l'homme se portant vers Dieu, avec tout ce qu'il a, avec tout ce qu'il est ; c'est le don total de l'âme à celui qui s'est, le premier, donné à elle. Pas plus que Dieu n'avait rien à gagner avec nous, notre amour ne doit dégénérer en un marché. « Dieu doit être aimé sans considération de récompense ¹. » A bon droit, Fénelon objectera sans cesse ce passage à Bossuet. L'amour vrai de saint Bernard est à lui-même sa récompense ².

« Le véritable amour se suffit à lui-même. » « Il suffit par lui-même, il plaît par lui-même et à cause de lui-même. » « Il est à lui-même son mérite et sa récompense. L'amour ne cherche pas d'origine ni de fruit en dehors de lui-même. Sa récompense, c'est son exercice. J'aime parce que j'aime ; j'aime pour aimer ³. »

L'espérance elle-même ne peut rien ajouter à cette charité. « Le pur amour n'est pas mercenaire, le pur amour ne puise pas de forces dans l'espérance. » Est-ce à dire qu'il rejette la vue de toute récompense ? Nullement ; ce qu'il bannit, c'est sa recherche directe dans l'acte d'amour. « Le véritable amour ne recherche pas la récompense, mais il la mérite ⁴. » Il la mérite, c'est-à-dire il l'appelle comme conséquence logique et inévitable. C'est cette idée qu'exprime saint François de Sales lorsqu'il parle d'aimer « le Dieu du ciel et non le ciel de Dieu ». Sans doute, les deux sont inséparables, mais il importe de ne pas renverser les termes, pas davantage non plus il ne faut laisser de côté le moins parfait. Et saint Bernard, qui dans le sermon 83 du *Cantique des Cantiques* fait l'éloge de l'amour désintéressé, dans le sermon suivant chante le bonheur de l'âme à la recherche de son Dieu. « C'est un grand bien que de chercher Dieu... J'estime que même lorsqu'on l'aura

¹ « Deus absque praemii intuitu diligendus » (*Ibid.*, MIGNE, P. L. CLXXXII, col. 984.

² « Verus amor seipso contentus est » (*Ibid.*).

³ « Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo quia amo, amo ut amem » (*Sermones in Cant. Cant.*, sermo 83). P. L. CLXXXIII, col. 1183.

⁴ « Verus amor praemium non requirit, sed meretur » (*De dil. Deo.*). P. L. CLXXXII, col. 984.

trouvé, il ne faudra pas cesser de le chercher. » Et comment le chercher ? « Non pas en multipliant les pas, mais par les désirs ¹. » Et saint Bernard exhorte ses auditeurs à être diligents dans la poursuite de leur Dieu, béatitude de leur âme.

Les quatre degrés d'amour de saint Bernard. — « L'amour est une grande chose, dit saint Bernard, mais il présente différents degrés ². » Toutes les âmes ne se ressemblent pas ; toutes ne vivent pas du même amour, toutes ne sont pas appelées à la même perfection, toutes ne sont pas également fidèles à l'appel divin. Il y a de la marge entre les mercenaires et les enfants.

« Au sommet se trouve l'épouse. Les fils aiment aussi, mais ils songent à l'héritage, et lorsqu'ils craignent de le perdre d'une façon quelconque, ils ont plus de révérence que d'amour pour celui de qui ils l'attendent ³. »

Dans le *De diligendo Deo*, saint Bernard, à l'imitation des anciens, divise les chrétiens en quatre classes selon la pureté de leurs intentions :

1^o amour charnel : l'homme ne songe qu'à lui-même ; en tout il recherche le bien être, le plaisir grossier et égoïste ;

2^o amour intéressé : l'âme se tourne vers Dieu, mais elle lui demande plus de secours qu'elle ne lui donne d'amour ;

3^o amour chaste : ce qui attire l'âme, c'est plus l'amabilité divine que sa bonté sans limites ; elle néglige ses intérêts propres et s'attache à Dieu parce qu'il est infiniment aimable. « Voilà le troisième degré d'amour, dans lequel on aime Dieu pour lui-même. »

« Cet amour est chaste parce qu'il ne s'exprime ni en paroles ni par la langue, mais par les œuvres et en vérité. Il est juste parce que tel on l'a reçu, tel on le rend. Celui qui aime ainsi n'aime pas moins qu'il est aimé, cherchant en retour, non ses propres intérêts, mais ceux de Jésus-Christ, de la même façon que celui-ci n'a pas recherché les siens, mais les nôtres ou plutôt nous-mêmes ⁴. » C'est donc l'amour en

¹ « Magnum bonum quærere Deum.... Existimo, quia nec cum inventus fuerit cessabit a quaerendo. Non pedum passibus, sed desiderii quaeritur Deus » (*Sermones in Cant. Cant.*, Sermo 84). P. L. CLXXXIII, col. 1184-5

² « Magna res amor, sed sunt in eo gradus. » *Ibid.*, sermo 84, col. 1183.

³ « Sponsa in summo stat. Amant enim filii, sed de hereditate cogitant ; quam dum verentur quoquo modo amittere, ipsum, a quo expectatur hereditas, plus reverentur, minus amant » (*Sermones in C. C.*, sermo 83). *Ibid.*

⁴ « Iste est tertius amoris gradus quo jam propter seipsum Deus diligitur. ... castus est, quia non impenditur verbo, neque lingua, sed opere et veritate. Justus est, quoniam qualis suscipitur, talis et redditur. Qui enim sic amat haud enim profecto quam amatus est amat, quaerens et ipse vicissim non quae sua sunt, sed quae Jesu Christi, quemadmodum ille nostra vel potius nos, et non sua quaesivit » (*De Dilig. Deo.* c. ix. P. L. CLXXXII, col. 990).

esprit et en vérité tel que le demandait le Fils de Dieu. Si grand qu'il paraisse, il est cependant accessible à l'âme secondée par la grâce.

4^o amour extatique. Le degré précédent ne semblait pas pouvoir être dépassé. Peut-on rêver plus grand amour que celui qui se donne au mépris de ses propres intérêts ? Et pourtant saint Bernard décrit plus qu'il ne définit un amour ineffable où l'âme abdique en quelque sorte toute vie personnelle pour s'abandonner à Dieu. Celui-ci vit en elle d'une façon merveilleuse et agit à travers elle sans qu'elle puisse se défendre.

C'est plus une extase qu'un état conscient. Dieu l'accorde seulement à quelques âmes privilégiées, et pour de rares instants. Saint Bernard proclame bienheureux ceux qui ont ici-bas joui l'une ou l'autre fois de ce ravissement céleste ¹. Plus tard, sainte Thérèse estimera que ces transports durent tout au plus une demi-heure. Lui, il leur accorde encore moins. Du reste cet état, qui est une sorte de consommation de l'amour, ne lui semble pas parfaitement réalisable ici-bas. « Je ne sais pas, dit-il, si aucun homme ici-bas peut atteindre parfaitement ce quatrième degré qui consiste à aimer Dieu uniquement pour lui-même ². » Ceux qui en ont l'expérience l'affirment. « Quant à moi, j'avoue, dit-il, que cela me paraît impossible ³. »

L'état d'amour extatique, qui n'est autre que celui des bienheureux dans le ciel, pas plus que saint Bernard, Fénelon n'en fait l'apanage du juste des *Maximes*. Il s'en tient au troisième degré, dans lequel « on aime Dieu pour lui-même ». Mais, à tort, il estime que saint Bernard pousse le désintéressement aussi loin que lui. La charité parfaite du moine, au lieu d'éteindre tous les désirs de jouissance personnelle de Dieu, les excite. Plus il aime, plus la terre lui pèse, plus il aspire à la possession de son Dieu dans le ciel. « Qui ne souhaiterait de tous ses désirs contempler la gloire d'une si haute majesté ? Ce fut l'unique désir des Saints. »

¹ « Beatum dixerim et sanctum cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum aut vel semel et hoc ipsum raptim atque unius vix spatio momenti experiri donatum sit » (*De dil. Deo*. MIGNÉ, t. CLXXXII, col. 990).

² « Nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita gradus perfectæ apprehenditur ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum » (*De dil. Deo*, col. 996).

³ « Mihi, fateor, impossibile videtur » (*De dil. Deo*). *Ibid.*

CHAPITRE VI

LE DOCTEUR DE L'AMOUR PUR : SAINTE CATHERINE DE GÈNES ¹

Que les *Maximes des Saints* soient tributaires de l'antiquité et du moyen âge, les analyses précédentes ont tenté de le montrer. Fénelon tenait d'autant plus à apparenter sa doctrine à celle de ces auteurs qu'il savait par là devoir impressionner Bossuet, dont il connaissait le culte pour les Pères et la Tradition. Mais, sans crainte de se tromper, l'on peut affirmer qu'il s'inspira davantage encore des grands mystiques modernes. Et ce ne sont ni ses écrits publiés, ni ses nombreuses défenses manuscrites, ni les états mystiques décrits dans les *Maximes* qui prendront cette assertion en défaut.

Il n'est pour ainsi dire pas d'auteur tant soit peu connu auquel Fénelon n'ait emprunté un texte, une citation. Un certain nombre sans doute figurent pour faire masse, pour vérifier la « tradition universelle » sur laquelle le livre prétendait s'appuyer. Il va sans dire qu'il serait éminemment fastidieux et du reste tout à fait inutile d'étudier chacun de ces auteurs. Nous nous arrêterons uniquement aux plus importants, à ceux que Fénelon souligne lui-même, soit par le nombre de ses emprunts, soit par leur autorité en la matière. Or, les défenses écrites et encore manuscrites mettent

¹ Sainte Catherine naquit à Gênes en 1447. Elle était de la famille illustre des Fieschi, à laquelle appartenaient les souverains pontifes Innocent IV et Adrien V. Son père, Jacques Fieschi, fut nommé vice-roi de Naples par René, roi de Sicile et de Jérusalem. Elle voulut très jeune entrer dans le monastère de Notre-Dame des Grâces à Gênes, où l'avait déjà précédée une de ses sœurs. Mais ses parents s'y opposèrent. Elle dut épouser Julien Adorno, génois de très grande famille. Les débuts de son mariage ne furent pas heureux. A la fin elle gagna son mari à la piété et obtint son salut. Devenue veuve, elle se consacra au service des malades du grand hôpital de Gênes. Elle mourut le 14 septembre 1510. Clément XI la plaça sur les autels en 1737.

Nous citerons *Vie et Œuvres*, d'après l'édition de 1551, la traduction française des chartreux de Bourg-Fontaine et la traduction latine du chartreux THANNER, Fribourg, 1626.

tout particulièrement en évidence sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, saint François de Sales et sainte Chantal. A ceux-là, il faudrait en joindre un certain nombre de moindre envergure certes, mais qui offrent un intérêt particulier du fait que leurs écrits sont presque contemporains des *Maximes*.

1. L'AUTORITÉ DE SAINTE CATHERINE.

Il serait assurément exagéré de dire que, de nos jours, la *Vie* et les *Œuvres* de sainte Catherine ¹, dont la réputation mystique est bien établie, soient encore beaucoup lus. Seul reste classique son *Traité du Purgatoire*, dont, au dire d'un bon juge, « les courtes pages... sont probablement la perle de la littérature ecclésiastique sur ce grand et mystérieux sujet ». Mais à sa *Vie* et à ses *Dialogues* trop extraordinaires, on préfère la *Vie* de sainte Thérèse, les écrits de saint François de Sales.

Le xvii^e siècle professait la plus grande admiration pour la sainte. Il suffit de constater les nombreuses éditions et traductions de son ouvrage pour se faire une idée de sa vogue. Elle était considérée comme le docteur de l'amour divin. Du reste l'édition de Poiret, publiée à Cologne en 1691, porte le titre de *Théologie de*

¹ Je désigne ainsi : 1^o la *Vie de Sainte Catherine* ; 2^o *Le Dialogue spirituel entre l'âme, l'amour propre, l'esprit, l'homme naturel et le Seigneur Dieu* ; 3^o le *Traité du Purgatoire*.

Dans ce *Corpus*, publié pour la première fois en 1551 ; le *Traité du Purgatoire* est substantiellement de la Sainte et aussi le Premier livre du *Dialogue*. Le rédacteur principal de la *Vie* est le confesseur de la Sainte, Cattaneo Marabotto ; mais quelques traits viennent des souvenirs des autres disciples de la Sainte, en particulier d'Ettore Vernazza. Les deux derniers livres du *Dialogue* seraient d'un disciple très bien informé des idées et de la vie de la Sainte.

Telles sont les conclusions établies par le P. Umile di Genova O. Min. Cap. Dans une discussion très serrée des arguments du baron von Hügel, il a prouvé de façon irréfutable que la V. M. Battista Vernazza, la fille d'Ettore Vernazza, n'était pour rien dans la composition du *Corpus catharinianum*, et qu'Ettore Vernazza n'avait qu'un rôle secondaire dans la rédaction de la *Vie*. (*L'opus catharianum et ses auteurs*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XVI, 1935, pp. 351-380.

Mais le livre du baron von HÜGEL, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genua and her Friends*, London J. Dent 1908, 2^e édit., 1923 reste des plus utiles à consulter.

La *Vie* italienne de Sainte Catherine de Gênes a été traduite en français par les chartreux de Bourg-Fontaine, Paris (1597 (plusieurs fois réimprimée). C'est celle qu'a adaptée J. DESMARET DE SAINT SORLIN, Paris, 1661 (plusieurs éditions) et qu'a modernisée P. POIRET, *La Théologie de l'Amour*, Cologne, 1691.

l'amour. Quant à son influence, nous en retrouverons des témoignages significatifs. Quelques auteurs, et non des moindres, lorsqu'ils abordent le sujet de la charité parfaite, ne croient pas pouvoir mieux faire que de citer sainte Catherine. Ainsi, par exemple, le P. E. Binet. Le chapitre 18^e de son livre *La pratique solide du saint amour* est intitulé « Le parfait tableau de l'amour de Dieu : sainte Catherine de Gênes ». C'est principalement sur notre sainte que s'appuyait le P. Saint-Jure lorsque, dans *L'homme religieux*, il veut traiter de « l'abnégation et de l'anéantissement de soi-même ». Au cours du même chapitre (livre I, chapitre 8) la *Vie* de la sainte est citée environ vingt fois.

Des jansénistes eux-mêmes lui rendent hommage. Dans une lettre à une personne nouvellement convertie, lettre datée du Bois de Vincennes, le 4 mai 1642, l'abbé de Saint-Cyran laisse libre cours à la forte impression qu'a faite sur lui la *Vie* de sainte Catherine de Gênes ¹. Pourtant, de la spiritualité de la sainte à celle du rigide directeur de Port-Royal, il y a de la marge.

Bossuet lui-même qui, cependant, n'est pas sans manifester quelque défiance à l'égard des mystiques avancés, accorde toute sa sympathie à notre sainte. C'est, dit-il, « une des Saintes dont on prétend que l'Église a canonisé la doctrine avec la personne » ². Mais, et sous ce rapport, après la lecture attentive des ouvrages en question, on ne peut que partager son avis ; il invite à la prudence.

« Je ne vois rien que d'admirable, ma fille, dans Sainte Catherine de Gênes, mais tout n'est pas à imiter, et beaucoup de choses ont besoin d'explication ³. »

Le prestige et l'autorité de sainte Catherine en imposait à tous. Aussi, M^{me} Guyon et Fénelon y feront largement appel et s'y croiront d'autant plus autorisés qu'elle leur semblait proposer un même amour pur. Dans ses *Justifications*, M^{me} Guyon ne cite pas moins de 25 chapitres de la *Vie* de la sainte ⁴. Elle se défendit

¹ *Lettres chrétiennes et spirituelles de Messire JEAN DU VERGIER DE HAURANNE* abbé de S.-Cyran, 2^e édit., Paris, 1648, t. II, pp. 261-265.

² BOSSUET, Préface sur l'Instruction pastorale donnée à Cambrai le 15 sept. 1697, sect. XI.

³ Lettre à M^{me} Cornuau, 5 janvier 1696 (*Corresp.* t. VII. p. 279).

⁴ Voir *Justifications* de M^{me} GUYON.

d'avoir jamais rien avancé qui dépassât cette doctrine. Dans sa protestation du 15 avril 1695, elle écrit :

« J'ai même fait voir clairement à mon dit seigneur évêque de Meaux qu'il n'y avait aucune expression ni proposition dans mes livres qui ne fût dans ceux de plusieurs auteurs canonisés, comme saint François de Sales, sainte Catherine de Gênes, saint Jean de la Croix et bien d'autres ¹. »

Fénelon ne la met pas moins à contribution. Déjà, lors des conférences d'Issy, il invoque sainte Catherine de Gênes. « Je donnai aussi des recueils des passages de Suso, de Harphius, de Ruysbroeck, de Tauler, de sainte Catherine de Gênes. » En effet, l'*Extrait de la Vie de sainte Catherine de Gênes* qui se trouve dans les manuscrits de la Bibliothèque de Saint-Sulpice (V^e carton, n^o 5) forme un fort volume de 149 pages. Ce sont de larges extraits, dont quelques-uns comprennent presque des chapitres entiers, tirés de la *Vie*, des *Dialogues* et du *Traité du Purgatoire* ². C'est encore à la même sainte que Fénelon recourt expressément, quand il veut défendre contre les évêques l'explication du passage suivant des *Maximes* : « Alors, on veut exercer toutes les vertus distinctes sans penser qu'elles sont vertus ; on ne pense à chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux pour soi, en quoi on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être ³. » Dans *Les principales propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par les expressions plus fortes des saints auteurs*, Fénelon appuie six de ses propositions sur de nombreux chapitres des œuvres de sainte Catherine ⁴.

¹ *Corr. de Bossuet*, t. VII, p. 523.

A noter que M^{me} Guyon, ainsi que d'ailleurs Fénelon et Bossuet, canonise sainte Catherine trop tôt ; elle était alors bienheureuse et ne fut canonisée qu'en 1737.

² Le recueil manuscrit n'est pas de la main de Fénelon. Il avait sans doute, suivant son habitude, signalé les passages à copier.

³ Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à la déclaration de M. l'archevêque de Paris, de M. l'évêque de Meaux, et de M. l'évêque de Chartres contre le livre intitulé *Explication*, MDCXCVII, p. 98.

⁴ Les principales références de Fénelon à sainte Catherine de Gênes sont (édition Gosselin) :

5^e lettre en réponse aux divers Écrits ou mémoires sur le livre intitulé *Explication des Maximes...*, II, p. 622, n^o 25.

1^{re} lettre en réponse à celle de l'évêque de Meaux, II, p. 634.

C'est assez dire l'intérêt très grand que présente la sainte dans la controverse sur la charité parfaite.

2. L'AMOUR PUR DE SAINTE CATHERINE.

L'étude de l'amour pur chez sainte Catherine de Gênes n'est pas simple. La célèbre mystique donne le vertige. Elle est d'une audace de pensée et d'une hardiesse d'expression déconcertantes. Bossuet n'était pas le seul à inviter à la prudence à son sujet. L'approbateur de l'édition latine de Thanner avoue que bien des choses paraissent inadmissibles pour un théologien. Thanner lui-même faisait précéder sa traduction d'une *Introduction* qui expliquait les principaux passages faisant difficulté. C'est que la sainte ne disserte pas sur des notions bien établies ; elle se préoccupe peu de la rigueur logique. Elle parle d'abondance ; sa *Vie*, c'est sa vie même. Il n'y a donc pas lieu de parler d'un système bien ordonné. Nous nous trouvons en face d'états d'âme. A nous de dégager les grandes lignes de cette charité tout expérimentale.

D'emblée, et sans préambule, sainte Catherine, nous transporte en plein domaine mystique. Rien qui prépare à ses expériences extraordinaires, pas de transitions qui ménagent les effets. Elle ne parle pas en théologien ou en philosophe curieux de n'avancer qu'à bon escient et après avoir bien établi le point de départ. Elle transcrit les lumières que Dieu lui communique.

« Entre autres choses, il lui montre le pur amour avec lequel il nous a créés, et qu'il ne veut et ne demande autre chose de nous sinon que nous l'aimions avec le même amour avec lequel il nous a aimés ¹. » Voilà, peut-on dire, le point central de toute sa doctrine : rendre amour pour amour. Pour cela, il faut que l'âme se modèle sur Dieu. Tel il fut pour elle, telle elle doit être pour lui. Or, « quand Dieu créa l'homme, il ne fut pas poussé à cela pour une autre raison que pour son pur amour ² ». La réciproque s'impose. « Ainsi, l'amour de l'aimé doit retourner à l'amant avec les mêmes forces et moyens avec lesquels il est venu à lui ³. »

4^e lettre en réponse aux divers écrits (XVI *Objections*, t. II, p. 603, *Réponse à la déclaration...*, II, p. 350).

Les principales propositions des *Maximes des Saints* justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs, t. III, pp. 248-308 du livre. *De amore puro*, t. III, p. 524.

¹ *Dialogue*, l. I, ch. VIII.

² *Vie*, ch. XXIII.

³ *Vie*. *Ibid*

La simplicité d'un pareil raisonnement est désarmante. Un théologien se croirait obligé — et, certes, on ne pourrait le lui reprocher — de donner des explications. Dieu et l'homme ne sont pas sur le même plan, et leur charité ne peut avoir les mêmes qualités. La sainte, elle, ne s'embarrasse pas de longues réflexions sur l'infinie distance qui sépare la créature du créateur. Dieu était l'ami avec lequel elle vivait dans un commerce continu. Par ailleurs, il est certain que la véritable amitié exige le don total réciproque. Dieu nous ayant tout donné, il lui semble normal de tout lui rendre ¹.

La charité parfaite de sainte Catherine apparaît avant tout comme l'union de parfaite amitié reliant la créature au créateur. Terme d'un rayon d'amour pur, l'âme le réfléchit activement et, comme un miroir, le renvoie vers son Père. Somme toute, cet amour est le point de rencontre entre Dieu et la créature choisie. En effet, amour divin et amour humain ressemblent en quelque sorte à deux faisceaux lumineux qui, partis de points opposés, se rencontrent pour fusionner. Plus exactement encore, puisque pour la sainte l'amour pur c'est Dieu lui-même, c'est Dieu sortant de lui-même en quête de l'âme et y rentrant avec elle. N'est-ce pas ce que signifie l'image de l'hameçon que Dieu lance afin de prendre l'âme captive et ainsi l'attirer sûrement vers lui ² ?

La sainte rejoint les auteurs qui définissent la charité par une transposition du sujet aimant en l'objet aimé ; mais elle les dépasse encore. Cette transfusion devient une transformation où les deux ne font plus qu'un. Et point ne faut voir là une simple manière de traduire une union très étroite. Il s'agit d'une véritable unité.

« Mon être est Dieu, non par une simple participation, mais par une véritable transformation et annihilation de mon être propre ³. »

Et, comme si sainte Catherine craignait qu'on adoucît indûment ses expressions, en une comparaison fort suggestive elle les explique dans le sens d'une véritable annihilation.

« Du propre anéantissement de l'homme, comme il doit être fait en Dieu, elle disait en cette sorte : prends du pain et le mange ; après que

¹ « Ab amato ad amantem par requiritur sinceritas. » Sainte Catherine se rencontre avec saint Bernard, qui disait de la véritable charité : « Justus est quoniam qualis suscipitur, talis et redditur ». (S^t Bernard, *De dil. Dei*, cap. IX, Migne, t. CLXXXII, col. 990).

² L'image est développée (*Dialogue*, livre III, ch. 1).

³ *Vie*, ch. xiv.

tu l'as mangé, sa substance va en nourriture ; le reste des superfluités s'en va en excréments que la nature jette hors comme chose inutile, pernicieuse et dommageable au corps.

« Or, si ce pain te disait : pourquoi m'ostes-tu de mon être puisque de ma nature je ne suis pas content d'être ainsi anéanti, et si je pouvais me défendre de toi, je me défendrais pour me conserver, ce qui est naturel à toute créature.

« Tu lui répondrais alors : Pain, ton être est ordonné pour sustenter mon corps lequel est plus digne que toi, et partant tu dois être plus content de la fin pour laquelle tu es créé que de ton être propre, parce que ton être ne se devrait estimer si ce n'était à cause de sa fin ; mais comme chose superflue et morte devrait être jetée dehors. Ta fin est celle que te donne cette dignité à laquelle tu ne peux parvenir sinon par le moyen de ton anéantissement. Pourtant si tu vis pour parvenir à ta fin, tu ne te soucieras point de ton être, mais tu diras : tôt, tôt, tirez-moi de mon être et me mettez en l'opération de ma fin pour laquelle je suis créé.

« Ainsi Dieu fait de l'homme, lequel a été créé à la fin de la vie éternelle. Par quoi tout ainsi comme le pain fait deux opérations par lesquelles une partie d'icelui passe en substance et l'autre est jetée hors comme chose superflue, ainsi l'homme composé d'âme et de corps, en sa première création avant qu'il péchât, il était si pur qu'il n'avait rien de laid ou de superflu, et si ce n'eût été le péché, il eût obtenu sans peine sa fin avec cette pureté ; mais le péché corrompt l'être de l'homme, lui donnant une inclination à tout mal, laquelle inclination à mal est si forte que sans la grâce et opération de Dieu nous ne la pouvons vaincre ni connaître nos malins instincts ; et quant à notre partie propre nous demeurons aveugles et incurables ¹. »

Dans « le pur amour qui n'est autre chose que Dieu » l'âme devient en quelque sorte Dieu lui-même. Devant l'importance d'une telle affirmation, on est tenté de solliciter plus de lumière de la part de la sainte. Mais, si vous lui demandez de vous faire pénétrer davantage dans la réalité intime de cette transformation, elle vous répondra que figures et images sont mensongères parce qu'elles défigurent et déforment, en le figeant, ce qui est vie avant tout.

Une disposition d'âme, j'allais dire inquiétante, jette une certaine lumière sur cette union. Elle troublait déjà sérieusement le Chartreux Thanner, qui, en 1626, donnait une traduction latine des œuvres de la Sainte ; il s'en explique dans son *Introduction*. Catherine n'affirmait-elle pas se trouver dans l'incapacité d'aimer

¹ *Vie*, ch. xxxii.

le prochain, pour l'amour de Dieu ? Mais quoi ! le précepte de la charité fraternelle n'est-il pas formel ? Il est impossible, sans l'amour du prochain, d'aimer Dieu comme il le demande ni d'aimer vraiment si ce n'est en Dieu et pour Dieu. Pourtant, par ailleurs la sainte aima son prochain plus que quiconque, elle qui se consacra toute entière au service des malades de l'hôpital. Mais ce qui l'indisposait, c'était ce " En et Pour " Dieu, comme si, disait-elle, Dieu et l'âme étaient deux choses distinctes ¹. » Ils sont si peu séparables que la Sainte ne peut plus dire « Mon Dieu » puisque « Dieu est mien », et même « moi » ². L'homme qui vit d'amour pur, nous dit-elle, se trouve sur la terre comme s'il n'y était pas ; il possède tous ses sens extérieurs et intérieurs, mais il ne peut plus s'en servir comme des sens humains, puisqu'il est complètement transformé en l'amour divin ³.

3. L'AMOUR PUR DE SAINTE CATHERINE ET LES MAXIMES.

Quel parti ne pouvait pas tirer Fénelon d'un pareil amour pur qui avait été sanctionné officiellement par l'Église ! Quoi qu'il fit, il ne semblait pas pouvoir le dépasser.

Le désintéressement ? « Je ne veux, disait Sainte Catherine à Dieu, rien de ce qui sort et qui vient de vous, mais je vous veux seulement, ô mon doux amour ⁴. » L'âme doit aimer Dieu « d'un amour pur sans avoir égard à n'importe quelle grâce particulière qu'elle puisse recevoir de lui, mais elle doit regarder lui seul lequel est seul digne d'être aimé sans aucune mesure et sans aucun moyen qui puisse appartenir à l'âme et au corps ⁵ ».

Aux évêques qui lui reprochaient de tuer tout désir du ciel, Fénelon répliquait par cette page de Sainte Catherine : « Les opérations du deuxième état se font en l'amour de Dieu et ces œuvres-là sont celles qui sont sans aucune considération d'aucune utilité propre. Je ne sais quelle chose c'est que moi, ni mien, ni plaisir, ni avantage, ni fermeté, ni même béatitude. » « Je veux qu'en cela, il n'y ait aucune étincelle de désir ni pour le ciel, ni pour aucune chose créée ⁶. »

¹ *Vie*, ch. xviii. « Non possum amplius dicere Deus meus, totum meum, omnia sunt mea propterea quod quicquid Dei est totum meum esse videatur. »

² *Vie*, ch. ix. « Meus Ego Deus est. »

³ *Vie*, ch. vi.

⁴ *Vie*, ch. vi. « Nolo id quod a te procedit, o dulcis amor, sed te unum volo. »

⁵ *Vie*. *Ibid.* « Nec video, nec sentio me habere animam vel corpus, vel cor aut voluntatem aut gustum, aut quidquam aliud praeterquam purum amorem. »

⁶ « Protestor coram te quod nolim in me esse vel tenuissimum desiderium sive hujus, sive alterius rei creatae tam caelestis quam terrestres. » Cf. FÉNELON, *Les principales propositions...* t. III, p. 255. *Vie de Sainte Catherine*, ch. xiv et xxxviii.

Tous ces textes sont assurément très forts, et Fénelon ne les a pas inventés. Pourtant, il faut se rappeler que sainte Catherine n'est pas un théologien qui définit. Pour avoir toute sa pensée, il faut comparer ces passages avec d'autres, les corriger en ce qu'ils ont d'excessif par l'ensemble de la doctrine. Parce que, dans ses transports d'amour, elle s'est jetée dans les bras de Dieu jusqu'à ne compter pour rien la possession du ciel, on n'a pas le droit d'en conclure qu'elle n'en fait aucun cas. Au contraire, s'il est une vérité qu'elle ne discute pas, tant elle lui paraît évidente, c'est l'ordination de tout homme à la béatitude et au salut.

« Il est certain, dit-elle, que notre esprit a été créé pour aimer et pour se délecter, et c'est ce qu'il cherche en toutes choses. » C'est là « le terme de ce pur et béatifique instinct dans lequel Dieu nous a créés »¹.

Sans probablement le soupçonner, elle rejoignait saint Augustin, qui définit la volonté par l'appétit du bonheur.

Pour elle, la béatitude est la fin naturelle de l'homme. Il faut écouter ses adjurations à ne point perdre de temps ici-bas.

« O homme, créature douée d'une si grande dignité, pourquoi te perds-tu en la misère des choses de si peu de valeur ? Si tu voulais bien considérer, tu connaîtrais aisément que tout ce que tu peux désirer et avoir en cette vie présente n'est rien en comparaison des choses spirituelles données par Dieu. Je dis même étant encore en cette vie laquelle est remplie d'ignorance. Or, que sera-ce au prix, par après, au pays céleste auquel il y a des choses que l'œil n'a jamais vu, l'oreille jamais ouï et que le cœur de l'homme n'a jamais pu comprendre lesquelles Dieu a préparées à ceux qui l'aiment ? Si l'homme voyait ce qu'on aura par delà pour avoir bien fait, et pouvait penser combien est grande la gloire et la béatitude du Paradis, il ferait si bien que même quand il devrait vivre jusqu'à la fin du monde². » Partout chez la Sainte est sous-jacent ce conseil que lui donne Dieu : « fais maintenant ma volonté, puis à la fin je ferai la tienne³. »

Pour son compte personnel, elle était si peu indifférente à la jouissance de Dieu qu'elle désirait mourir pour le rejoindre plus vite. Dans son impatience d'aller jouir de Dieu, elle appelait la mort comme le plus grand bien qui pût lui échoir. Tantôt elle la traitait de cruelle parce qu'elle ne venait pas assez vite mettre un

¹ *Traité du purgatoire*, cité par BOSSUET, t. IV, p. 196. « Certum est spiritum nostrum creatum esse ad diligendum et se oblectandum. »

² *Vie*, chap. xx.

³ *Dialogue*, I, ch. xv, fin.

terme à son exil ; tantôt sa pensée la mettait en joie parce qu'elle en attendait la libération. Son grand bonheur était d'assister des mourants ; elle leur portait envie. C'était au point qu'elle s'en fit elle-même des reproches. Tout en se remettant à Dieu pour la durée de son existence elle lui disait : « Dans la mesure où je puis, je vous supplie de ne pas me séparer de vous ¹. » Et tout son *Traité du Purgatoire*, qu'est-ce, sinon la plus ardente traduction de son désir de Dieu ?

L'état passif de sainte Catherine. — Ce que le langage mystique appelle « passivité », sainte Catherine l'a réalisé dans sa vie d'une façon surprenante. Tout ce « purgatoire terrestre » qu'elle a souffert semble avoir eu pour but la destruction en elle de tout désir, de toute activité personnelle. Dieu la voulait malléable à merci. Anéantissement, annihilation de toutes les puissances, voilà des termes qu'elle affectionnait par dessus tout. Elle avait remis entre les mains de Dieu l'usage de sa liberté, n'ayant conservé de volonté que celle d'acquiescer au bon plaisir divin. Elle devenait une sorte d'instrument qui se laissait manier au gré de l'ouvrier. « Dieu est alors celui qui opère en l'âme en un autre moyen lequel surmonte toutes nos capacités, et l'âme par après ne fait aucune chose et demeure seulement comme un instrument immobile, considérant ce que Dieu opère. » Par une série d'étapes dont elle nous donne la marche progressive, elle se trouvait constituée en une sorte d'état passif.

« Je me trouve chaque jour plus resserrée tout ainsi comme un qui serait confiné en une ville au dedans des murailles, puis en une belle maison accompagnée d'un beau jardin et par après en une maison sans jardin, et puis en une salle, puis en une chambre, puis en un cabinet, puis au fond de la maison, avec un peu de lumière, puis en une prison on lui met des menottes, puis des entraves aux pieds, puis on lui bande les yeux, puis on ne lui donne que manger, puis personne ne peut parler à lui. Et puis enfin tout espoir lui est ôté d'en sortir jusqu'à la mort et ne lui reste aucun réconfort sinon de connaître que Dieu est celui qui fait cela par amour, accompagné de grande miséricorde ². »

Mais il est un point sur lequel Fénelon glissait, parce qu'il cadrait mal avec sa notion de passivité ; la mortification et l'exercice très régulier de l'oraison. Quant à sainte Catherine, elle était éminemment active dans le plein sens du mot. Si bien que son

¹ Vie ch. XLIX.

² Vie, ch. XLII.

merveilleux état, s'il est avant tout un don divin, apparaît aussi comme le fruit de sa persévérante et active fidélité. Elle n'avait garde d'oublier que l'esprit de Jésus-Christ est un esprit de pénitence. Tous les jours, elle faisait régulièrement six heures d'oraison mentale dans une posture qui marquait l'humilité de son âme. Parfois, nous confie-t-elle, la sensualité l'invitait à abrégé, la fatigue lui conseillait un peu de repos ; mais en vain. Tout le temps, elle exerçait une extrême vigilance sur ses sens, jeûnant fréquemment, couchant sur la dure, recherchant toutes les occasions de souffrir pour l'amour de Dieu.

Contrairement à M^{me} Guyon, qui se déclarait dans l'impossibilité de rien demander à Dieu, elle suppliait Dieu de la préserver du mal, de la recevoir en son Paradis. Elle lui demanda plusieurs conversions avec insistance, en particulier celle de son mari : « Je vous demande cette âme, suppliait-elle, je vous prie de me la donner. »

L'état de transformation. — Pour traduire son union intime avec Dieu, sainte Catherine s'exprime en termes qui ne sont pas loin d'être du panthéisme. « Mon Moi, disait-elle, est Dieu, et je ne reconnais pas d'autre Moi que mon Dieu lui-même ¹. » Toute la vie spirituelle tend à un contact immédiat avec Dieu. Au fur et à mesure de leur ascension, les âmes mystiques éprouvent un goût, un sentiment pour Dieu qui leur donne l'impression d'une fusion avec lui. Leurs expressions, et c'est le cas chez sainte Catherine, semblent impliquer un pieux panthéisme. Mais, ainsi que le remarque le P. de Grandmaison,

« il serait souverainement injuste, et plus encore inintelligent, de s'arrêter à ces expressions passagères de sentiments ineffables. En réalité, et c'est là le fruit le plus général et doctrinalement le plus précieux de l'expérience mystique, nulle part, on ne trouvera mieux dégagée, plus frémissante de sentiment, plus criante de vérité que chez les Saints, dans ces hauts états, la notion véritable de Dieu, de sa créature et de leurs rapports mutuels ². » Le contexte des œuvres de notre sainte prouve qu'elle vivait dans ce sentiment.

Parfois, il est vrai, Dieu suspendait les opérations de son âme d'une façon extraordinaire. Elle avait perdu le sentiment de sa liberté. Dans ces conditions, la pratique des vertus devenait un

¹ *Vie*, chap. XIV déjà cité.

² L. DE GRANDMAISON, *L'élément mystique dans la Religion, Recherches de Science religieuse*, 1910, p. 207. C'est un compte rendu détaillé du livre de F. VON HÜGEL.

difficile problème. « La foi, disait-elle, me semble de tout perdue, et l'espérance morte, pour ce qu'il me semble avoir et tenir assurément ce qu'autrefois je croyais et espérais. » Comment, de plus, commettre des fautes ? A plusieurs reprises, elle nous entretient des difficultés qu'elle avait de se confesser.

« Je désire m'accuser, mais je ne le puis, je ne sais à qui attribuer la responsabilité de mes fautes. »

Le baron von Hügel insinue qu'elle resta très probablement 21 ans sans se confesser ¹.

Mystérieuse intervention divine qui octroie ses dons à qui bon lui semble ! Mais, nous avons vu que sainte Catherine n'en faisait pas moins tout ce qui dépendait d'elle. Elle s'efforce également de pleurer ses fautes. Et, malgré la grandeur des dons divins, jamais son humilité n'est prise en défaut. Lorsque, sur la fin de sa vie, Dieu la remit entre les mains de son directeur ², elle s'abandonna à lui en toute soumission. Ce fut même au point que le confesseur craignit une attache dérégulée. Aussi crut-il bon de s'éloigner pendant trois jours par manière d'épreuve. Mais, à son retour, il comprit l'inanité de ses scrupules, et, en esprit, Dieu lui reprocha son incrédulité en face de tant de merveilles opérées dans la personne de sa dirigée. La sainte réalisait la plus haute passivité, qui consiste à entrer pleinement et généreusement dans toutes les vues divines.

Le cas de sainte Catherine de Gênes est assurément des plus extraordinaires. Fénelon y trouvait bien des éléments qui semblaient affirmer sa doctrine. Mais, sans compter qu'il avait tort de généraliser un cas exceptionnel, il n'y trouvait pas l'approbation qu'il laisse supposer. Reste cependant qu'il y a des affirmations très fortes et qui, prises isolément, semblent répréhensibles. Mais replacées dans leur contexte, elles sont susceptibles d'un sens très orthodoxe. L'Église a canonisé la personne et hautement approuvé les écrits ³.

¹ *Op. cit.* I. pp. 117-121.

² *Vie*, ch. XLIV, *op. cit.*, I, pp. 117-121.

Ce directeur était le prêtre Cattaneo Marabotto, chapelain de l'hôpital où la sainte exerçait la charité.

³ Sur la doctrine de S^{te} Catherine, cf. : *Les Sources italiennes de l'abrégé de la perfection ; La Vie de Sainte Catherine de Gênes et les Œuvres de la M. Battista Vernaza*, par M. Viller et G. Joppin. (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XV, 1934, p. 381-395.)

CHAPITRE VII

SAINTE THÉRÈSE ET SAINT JEAN DE LA CROIX

Après de larges emprunts à sainte Catherine de Gênes et à sainte Thérèse, Fénelon écrivait :

« Je n'ai pas craint de citer ici ces deux grandes Saintes parmi tant de saints docteurs, parce que l'Église, en les canonisant après avoir examiné leurs écrits, n'a rien laissé de douteux sur l'excellence de leurs Maximes pour la vie intérieure ¹. »

Quant à saint Jean de la Croix, il avait tenté d'en opposer l'autorité à celle de Bossuet. Par ailleurs, un nombre considérable de passages extraits des œuvres des deux grands mystiques espagnols venaient confirmer les affirmations de son livre.

Bossuet certes n'entendait récuser nullement l'autorité d'un saint Jean de la Croix ni de « cette Sainte, que l'Église met presque au rang des docteurs en célébrant la sublimité de sa céleste doctrine, dont les âmes sont nourries » ². Mais il contestait l'interprétation de Fénelon. Tel était, le sens de son ouvrage latin intitulé : *Mystici in Tuto, sive de sancta Theresia, de beato Joanne a Cruce, aliisque piis mysticis vindicandis*. Il s'y livrait en particulier à une étude très serrée des deux auteurs qui figuraient dans le titre. C'était, estimait-il, en fausser la doctrine que de leur prêter un état de désintéressement et de contemplation analogue à celui des *Maximes*.

1. LE DÉSINTÉRESSEMENT.

Peut-être, s'attendrait-on à voir sainte Thérèse, qui plus que tout autre fut favorisée de visions et de grâces mystiques exceptionnelles, attacher une grande importance à ces états extraordinaires. Certes, elle les estimait. Mais, elle déclarait aussi tout net que la sainteté ne consiste pas dans les sublimes oraisons.

¹ *Inst. past.*, LXIII, t. II, p. 317.

² BOSSUET, *Instruction sur les États d'oraison*, t. IV. traité I, livre IX, n° III.

« La souveraine perfection, écrit-elle, consiste à rendre sa volonté si conforme à celle de Dieu que dès que nous comprenons qu'une chose est voulue de lui, nous nous y attachons de tout notre vouloir ; à recevoir enfin avec une égale allégresse ce qui est doux et ce qui est amer dès que nous savons que tel est le bon plaisir de sa Majesté ¹. »

Le véritable amour consiste « à faire de notre volonté une même chose avec la volonté de Dieu ». Là, nulle illusion à craindre. Par contre, que de dangers dans les voies d'oraison. Si, dit-elle, au sortir de ces états sublimes « on a peu d'obéissance et beaucoup de propre volonté, à mon avis on aura été uni à son amour propre, et non à la volonté de Dieu » ². Donc substitution de la volonté divine à la sienne propre, et par suite aussi désintéressement au service de Dieu. Les âmes vraiment aimantes « voudraient que le Seigneur vit qu'elles ne le servent pas par le motif de la récompense » ³. Elles ne pensent jamais à la gloire qu'elles pensent recevoir « comme à un motif qui doive les fortifier et les encourager dans le service de Dieu ». Plus encore, et sur ce point sainte Thérèse se rencontre avec saint François de Sales, « s'il était nécessaire pour la plus grande gloire de Dieu qu'elle demeurât éternellement anéantie, elle (l'âme) y consentirait de très bon cœur ». En résumé, l'âme qui vit d'amour « ne songe plus s'il doit y avoir pour elle un ciel, une vie, une gloire, parce qu'elle est tout occupée de celle de Dieu » ⁴.

Il est à peine besoin d'insister sur le désintéressement de celle, dont la vie fut une offrande d'elle-même avec cette belle humeur qui en fait le charme unique. Non, Fénelon ne se trompait pas en lui prêtant une aversion pour tout ce qui ressemblait à un calcul intéressé. N'était-elle pas prête, pour un peu de gloire divine, à continuer sa vie pourtant si dure jusqu'à la fin des temps, malgré son ardent désir de rejoindre celui qu'elle aimait tant. C'est bien elle-même qu'elle dépeignait sous les traits suivants :

« Vous avez vu les tourments et les désolations que causait à ces âmes le désir de mourir pour aller jouir de Notre-Seigneur. Maintenant elles ont une telle soif de le servir, de lui faire donner des louanges, de travailler, si elles le pouvaient à l'avantage spirituel de quelques âmes, que non seulement elles ne souhaitent pas la mort, mais elles désirent vivre

¹ *Fondations*, c. v, t. III, pp. 103. Trad. des Carm. de Paris, Beauchesne, 1909.

² *Ibid.*, p. 106.

³ Cité par FÉNELON, t. II, p. 316.

⁴ *Ibid.*

de longues années au milieu des plus sensibles épreuves, afin que le Seigneur en soit tant soit peu glorifié. Fussent-elles assurées qu'à leur sortie du corps elles iront jouir en Dieu, elles n'en seraient pas touchées. »

Il ne faut pas trouver chez saint Jean de la Croix plus d'indulgence pour la nature et ses intérêts propres. N'est-ce pas lui que les espagnols appellent le docteur du « Nada », c'est-à-dire du « rien » ? En effet, selon lui, la charité produit le « vide de la volonté, le dépouillement de toute affection et joie en tout ce qui n'est pas Dieu.... « Elle fait le vide de toute chose dans la volonté en ce qu'elle nous oblige d'aimer Dieu au-dessus de toutes choses et cela ne se réalise que par le renoncement à tout pour tout rapporter à Dieu »¹. Le désintéressement doit être tel que « encore que l'âme n'en recevrait aucun contentement, elle le louerait parce qu'il est »². « Celui qui espère par pur amour de Dieu, encore que Dieu n'en sût rien, ne laisserait de lui rendre les mêmes services avec une pareille joie et une égale pureté d'amour »³.

Est-ce à dire que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix eussent signé la doctrine des *Maximes des Saints* ? Non, car ils ne partageaient pas l'exclusivisme de Fénelon. Pour eux, désintéressement n'était pas synonyme d'indifférence absolue.

Peu de mystiques ont autant qu'eux mis l'accent sur le désir de Dieu. L'amour de sainte Thérèse est celui de l'épouse qui dans son ardente charité craint sans cesse de perdre celui qu'elle aime. Amour et crainte chaste vont de pair. Et dans le *Chemin de la Perfection*⁴, elle consacre tout un chapitre à en montrer l'harmonieuse collaboration, à en revendiquer la nécessité dans toute voie spirituelle si élevée soit-elle.

« Il ne faut jamais l'oublier, dit-elle, et, du reste, je le répéterai peut-être encore, tant cela est important. Non, il n'y a pas d'état d'oraison, pour élevé qu'il puisse être, où il ne soit nécessaire de revenir souvent aux premiers principes. Dans le chemin de l'oraison, le souvenir de ses péchés et la connaissance de soi-même sont le pain avec lequel il faut manger tous les aliments, si délicats qu'ils soient, et sans pain on ne serait pas nourri »⁵.

¹ *Montée du Carmel*, liv. II, chap. v, trad. HOORNAERT, p. 100-101.

² Cité par FÉNELON, t. II, p. 315.

³ *Ibid.*

⁴ *Chemin de la perfection*, chap. XIX. t. V, p. 145 et suiv.

⁵ *Vie*, chap. XIII. t. I, p. 173-174.

Plus l'amour de Dieu augmente, plus aussi croît le désir de le posséder.

« L'amour de Dieu et le désir de le posséder peuvent croître à tel point que la nature ne soit plus capable de les supporter et il y a des personnes qui en sont mortes ¹. »

Tout le chapitre XLII du *Chemin de la Perfection* roule sur le désir des biens célestes et de Dieu. « Que les âmes contemplatives fassent donc grand cas de ces désirs » ² conclut la Sainte. Sans doute bannit-elle, tout désir imparfait et égoïste, mais elle ne considère pas qu'il puisse y avoir imperfection dans le désir de la possession divine. Au contraire, toute la vie est orientée vers le ciel. « O Seigneur, s'écrie-t-elle, pouvons-nous perdre de vue la récompense finale » ³.

Loin d'elle aussi, la pensée de blâmer les désirs et les demandes explicites, en les déclarant incompatibles avec la haute contemplation. Combien différente sa prière de celle de M^{me} Guyon !

« Le plus raisonnable ici, écrit-elle, c'est de bien comprendre que, hormis sa seule bonté, Dieu n'a aucune raison de nous favoriser de la sorte ; c'est de profiter de la proximité de sa Majesté pour lui demander des grâces et prier pour l'Église, pour ceux qui se sont recommandés à nous, pour les âmes du purgatoire, tout cela sans bruit de paroles, mais avec un grand désir d'être exaucé.

« Cette prière comprend beaucoup et elle obtient bien plus que les longs discours de l'entendement. Pour activer son amour, la volonté devra se servir des pensées qui lui seront fournies par la vue même de son progrès spirituel. Elle produira quelques actes affectueux ; elle se demandera par exemple ce qu'elle pourra faire pour Celui qui lui accorde de si grands bienfaits ⁴. »

De même, jamais l'âme ne doit perdre la claire vue de ses fautes et la crainte de la justice de Dieu. « Vous vous figurez peut-être, écrit-elle à ce sujet, que les âmes auxquelles le Seigneur se communique d'une façon si intime sont tellement sûres de jouir de Dieu éternellement qu'elles n'ont plus aucun sujet de craindre ni de pleurer leurs péchés. Ce serait une très grave erreur. Au contraire, plus notre Dieu se montre prodigue, plus grandit la douleur des péchés commis, et je suis convaincue qu'elle ne disparaît qu'en ce séjour où rien n'est capable d'attrister ⁵. »

¹ *Chemin de la perfection*, chap. xix, t. V, p. 152.

² *O.*, t. V, p. 304.

³ *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, ch. II, t. V, p. 415.

⁴ *Vie*, chap. xv, t. I, p. 193.

⁵ *Château de l'âme*, 6^e Demeure, chap. vii, t. V, p. 228.

Pas davantage saint Jean de la Croix n'entendait-il vider l'âme du désir de Dieu même intéressé. Qu'est-ce en effet que la vive flamme d'amour, sinon la recherche passionnée de Dieu. Ses expressions mêmes ne laissent subsister aucun doute.

« L'âme embrasée d'amour, dit-il, malgré toute sa conformité à la volonté du Bien-Aimé, ne peut s'empêcher de réclamer la récompense et le salaire de son amour, car c'est pour obtenir ce salaire qu'elle s'est mise au service du Bien-Aimé. Si elle agissait autrement, son amour ne serait pas véritable. Cette récompense et ce salaire sont, en effet, l'amour même, et, tant qu'il n'a pas atteint sa perfection, l'âme ne peut qu'aspirer à l'augmenter et à réaliser son désir ¹. » C'est que « le cœur doit nécessairement posséder quelque chose s'il veut avoir la paix et le repos. Lorsqu'il est fortement épris d'amour divin, aucune attache à lui ni aux créatures n'existera plus en lui ; mais même alors, la vraie possession de Dieu n'étant pas complète, il restera un vide et un tourment qui dureront aussi longtemps que cette vraie possession ne sera pas acquise » ².

En définitive, il dit que l'âme vraiment éprise de Dieu se dépouille de tout, même d'elle-même, mais, pour se remplir de Dieu, ce qui est le but dépouillement. Car « ce qui caractérise le véritable amour de Dieu, c'est que rien de ce qui est moins que Dieu ne peut le satisfaire » ³. « La blessure d'amour que Dieu fait à l'âme réveille la volonté et l'entraîne par un brusque élan vers la possession du Bien-Aimé, dont elle a senti la touche » ⁴. Et le *Cantique Spirituel*, composé dans la prison de Tolède, « crie le désir immédiat du ciel ». Cf. DOM CHEVALLIER : le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix. DESCLÉE, 1930, p. XLIII.

Mais même, dans les cruelles épreuves où Fenelon conseille à l'âme de faire le sacrifice simple de son bonheur éternel, saint Jean de la Croix ne songe pas à abandonner le désir de la jouissance divine.

« La contemplation de son intime indignité atteint parfois une acuité telle que l'âme voit l'enfer s'ouvrir pour l'engloutir à jamais ⁵. » Fortement assaillie par des tentations de désespoir « elle souffre de ne voir en elle que des causes justifiant son délaissement par Celui qu'elle aime et désire si passionnément » ⁶, mais elle ne consent pas pour autant au sacrifice de son éternité.

¹ *Cantique spirituel*, strophe IX, trad. HOORNAERT, p. 83.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Ibid.*, strophe I, pp. 36-37.

⁴ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁵ *Nuit obscure*, liv. II, § II, p. 96.

⁶ *Ibid.*, § III, p. 105.

Fénelon ne pouvait pas ne pas reconnaître que selon sainte Thérèse et son disciple, « en tout état de perfection on doit désirer son salut » ¹. Et, nous venons de voir que ce désir n'avait rien des subtilités dans lesquelles l'enveloppent les *Maximes des Saints*. « Saint Jean de la Croix, remarque fort justement M. Pourrat, chante indéfiniment et sur tous les tons mystiques ces langueurs d'amour de l'âme brûlant du désir d'être réunie à son Bien-Aimé et retenue de force ici-bas » ². »

2. L'ÉTAT DE CONTEMPLATION.

« Il me paraît, écrivait Fénelon, qu'il y a deux choses dans la matière de l'oraison et de la vie intérieure qui se prouvent mutuellement ; en sorte que la preuve de l'une emporte par conséquence la preuve de l'autre. L'une est l'amour que les mystiques nomment pur ou abandon, et que saint François de Sales appelle indifférence ; l'autre est l'oraison simple ou passive par état » ³. »

L'on sait assez comment les *Maximes des Saints* analysaient cet état de contemplation. Le juste du cinquième degré, doit se contenter d'une vue confuse et générale de la foi. Tout effort, fût-ce pour fixer le regard de l'âme sur la personne du Christ lui est interdit. En effet, « la contemplation pure et directe de Dieu est négative en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible.... Mais qu'elle passe au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, c'est-à-dire compréhensible et limité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement intellectuelle de l'être qui est sans bornes et sans restriction » ⁴. Non pas que l'âme n'établisse aucune distinction entre les personnes divines, mais c'est une connaissance purement intellectuelle qui ressemble « à la contemplation des bienheureux dans le ciel » ⁵. « Elle admet tous les objets que la pure foi nous peut présenter. Elle n'exclut sur les choses divines que les images sensibles et les opérations discursives » ⁶. « Dès que l'âme,

¹ Quatrième lettre à M. l'archevêque de Paris, O., t. II, p. 518.

² *Histoire de la Spir. chrét.*, t. III, p. 308. Cf. deux textes très explicites sur le même sujet mis en appendice à l'*Instruction pastorale de M. de Paris* (FÉNELON, O., t. II, p. 466.).

³ Mémoire sur l'état passif. Cité par le P. DUDON, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1931, p. 259-sqq.

⁴ *Maximes des Saints*, art. XXVII, vrai, p. 255.

⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁶ *Ibid.*, p. 256.

avait déjà écrit Mme Guyon, commence à recouler à son Dieu comme un fleuve dans son origine, elle doit être toute perdue et abîmée en Dieu ; il faut même alors qu'elle perde la vue aperçue de Dieu et toute connaissance distincte pour petite qu'elle soit » ¹. En un mot, il ne faut pas s'occuper « volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte et nominable » ².

Déjà dans leur « Déclaration » les évêques avaient protesté contre cette apologie de la passivité quiétiste. Fénelon avait compté détourner l'objection en arguant qu'il n'avait employé aucune particule restrictive ³. Il pensait par là rester dans la ligne des grands mystiques, et en particulier de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix.

Pourtant il faut reconnaître qu'il ne lui était pas possible de citer beaucoup de textes à son avantage. Par contre, les pages et les témoignages contre lui abondent. Rien de plus passionné que l'attachement de sainte Thérèse à la personne humaine de Jésus-Christ. Elle vivait en quelque sorte de la contemplation des mystères de sa vie et en particulier de sa passion.

Elle nous raconte comment sur la foi d'ouvrages de spiritualité, elle avait cru devoir se dégager des images sensibles et de la personne de Jésus-Christ.

« Personne, confesse-t-elle, ne m'eût fait retourner à la sainte humanité du Sauveur dans laquelle je croyais vraiment trouver un obstacle.... Je la considère [cette opinion] comme une grande trahison dont je me rendis coupable à l'égard de ce bon maître, et, quoiqu'elle partît de mon ignorance, je ne saurais trop la pleurer.... Ai-je bien pu, Seigneur, avoir en esprit, même une heure seulement, cette pensée que vous me dussiez être un obstacle dans la voie d'un plus grand bien ? » « Quant à moi, conclut-elle, je suis convaincue que, si plusieurs âmes arrivées à l'oraison d'union n'avancent pas davantage et ne parviennent pas à une très grande liberté d'esprit, ce qui les arrête, c'est cette fausse idée ⁴. »

Dans le *Château intérieur*, elle revient sur la même doctrine, faisant remarquer qu'elle s'est déjà clairement expliquée sur cette matière. Mais, ajoute-t-elle, cela lui semble d'une telle importance qu'elle n'hésite pas à le répéter.

« Il vous semblera que des âmes qui goûtent des jouissances si hautes ne doivent plus méditer sur les mystères de la sainte humanité de Notre

¹ BOSSUET, O., t. IV, p. 53.

² *Marîmes des Saints*, art. XXVII, v. r. i, p. 255.

³ BOSSUET, t. IV, p. 761.

⁴ *Vie*, chap. xxii.

Seigneur Jésus-Christ, et qu'elles ne s'occupent que d'aimer. C'est un sujet que j'ai traité ailleurs avec étendue. Il est vrai que j'ai rencontré des contradicteurs. On a dit que je n'entendais pas la question, que ce sont réellement des voies par lesquelles Notre Seigneur conduit les âmes, qu'une fois les débuts franchis il vaut mieux ne s'occuper que de la divinité et bannir tout ce qui est corporel. » On ne peut assurément mieux préciser le problème. La sainte répond : « Eh bien, malgré tout, on ne me fera pas avouer que ce chemin soit bon. Il peut se faire que je me trompe, et peut-être, au fond, disons-nous tous la même chose ; mais, pour ma part, j'ai reconnu que le démon voulait m'égarer par cette voie. Et c'est précisément parce que je me suis instruite à mes dépens que j'ai résolu de répéter ici ce que j'ai déjà dit plusieurs fois ¹. »

Il serait faux cependant de faire dire à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix que l'âme a toujours la possibilité de faire effort et de contempler l'humanité du Christ. En certains états mystiques, dit saint Jean de la Croix, l'âme ne doit être attachée à rien, ni à exercice de méditation discursif, ni à saveur quelconque soit sensible, soit spirituelle. Toute activité chez elle doit être suspendue ; ce qui est requis, c'est qu'elle ait l'esprit libre, annihilé au sujet du créé, car si elle cherche par pensée, raisonnement ou attrait, un appui de son propre mouvement, il ne peut en résulter qu'obstacle et inquiétude. Mais jamais, il ne l'érige en état habituel. D'autre part lorsqu'il déclare qu'il faut le plus possible s'abstraire d'images sensibles, il n'entend pas inclure le Christ et son humanité. *Quod studeamus oblivisci figuras numquam intelligitur de Christo ejusque humanitate* ².

¹ *Château intérieur* 6^e Demeure, ch. VII, O., t. V, pp. 230-231.

² *Montée du Carmel*, liv. III, ch. I. Cf. BOSSUET, t. IV, p. 763.

CHAPITRE VIII

SAINT FRANÇOIS DE SALES ET SAINTE CHANTAL

1. L'AUTORITÉ EXCEPTIONNELLE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les *Maximes des Saints*, dans leur rédaction définitive, se présentaient, avons-nous dit, sous la forme de conclusions tirées de la *Doctrine des Saints*. Sur le conseil de M. de Noailles, Fénelon avait supprimé les nombreuses citations qui étaient comme l'échafaudage soutenant l'édifice. Il se permettait seulement de rares citations en passant et de simples allusions aux mystiques les plus réputés. Ainsi mentionnait-il saint Bernard, sainte Catherine de Gênes, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et les Pères de l'église. Mais, il se bornait à de simples références aux ouvrages qu'il mettait en cause.

A cette règle générale, il se permit cependant une sérieuse exception en faveur de saint François de Sales. Son nom revient constamment. Plus encore, il ne se contente pas de l'invoquer à tout propos, mais il en insère de nombreux passages dans son propre texte. Et rarement, lorsqu'il ne le transcrit pas, omet-il de donner des références exactes.

S'il était besoin de prouver la continuité entre les Mémoires présentés à Issy et les *Maximes des Saints*, rien ne serait plus à même de l'opérer péremptoirement que le cas de saint François de Sales. En effet, lorsque l'on confronte les citations ou références du livre avec les nombreux ouvrages manuscrits, on s'aperçoit que Fénelon s'est contenté de choisir dans les derniers les textes les plus expressifs. Et il faut avouer qu'il n'avait que l'embarras du choix. C'est que les manuscrits conservés à la bibliothèque de Saint-Sulpice, nous mettent en présence d'un volumineux dossier : deux gros cahiers in-4^o intitulés : *Extraits du livre de l'Amour de Dieu sur l'édition de Léonard* ; *Extraits des épîtres de saint François de Sales*. A cela il faut joindre une série d'autres de moindre taille et même des feuilles éparses contenant des extraits du même Saint.

L'effort évident de Fénelon était de mettre sa doctrine sous le patronage spécial de saint François de Sales. C'est ce qui explique l'étude particulièrement que Bossuet en entreprenait dans ses *États d'oraison*. En présence de cette tentative de certains auteurs pour se prévaloir victorieusement de l'autorité du saint évêque, il consacrait tout le livre VIII et une bonne partie du livre IX à une analyse rigoureuse de la spiritualité de saint François de Sales, l'étudiant moins en elle-même qu'en fonction des prétentions de ceux qu'il appelle les nouveaux mystiques.

Pendant toute la lutte doctrinale autour des *Maximes*, l'exégèse du même Saint absorba une partie considérable des efforts. On n'en finirait pas si l'on voulait simplement faire le relevé de toutes les pages qui lui sont consacrées.

Faut-il s'étonner que saint François de Sales soit au premier plan de cette controverse mystique ? Le prestige unique du Saint, du directeur de sainte Chantal, de l'écrivain charmant, explique en partie qu'on veuille se prévaloir de son autorité. Sans doute, ne mésestime-t-il pas sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix. Pour les deux derniers surtout, on est unanime à reconnaître leur autorité exceptionnelle dans l'Église. Mais saint François de Sales est plus proche, ses écrits sont entre les mains de tous, on les connaît particulièrement ; il a écrit en français. Son bon sens allié à une finesse et une sûreté remarquables exerce une particulière séduction. De plus, autant que mystique, il est théologien. Voilà qui n'était pas pour déplaire à Bossuet ; cela faisait l'affaire de Fénelon. Tout le livre avait la prétention d'être la codification théologique des états mystiques. Dès lors, saint François de Sales, théologien très en honneur, lui était d'un secours inappréciable. D'autre part, ses principaux adversaires, et Bossuet en particulier, étaient des théologiens et l'attaquaient sur le terrain théologique.

2. LE PUR AMOUR DE SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Personne moins que saint François de Sales n'est parti de notions faites d'avance. Ce n'est pas un théologien en chambre qui disserte sur des états possibles. Sa doctrine est faite de ses méditations studieuses sans doute, mais vérifiées par l'expérience. Non pas qu'il se soit dispensé d'étudier de très près les grands théologiens

et les maîtres de la vie spirituelle. Pour le *Traité de l'amour de Dieu*, il prend soin de noter dans la préface ceux qu'il a consultés comme des maîtres, tels sainte Catherine de Gênes, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Bellarmin, voire même son ami J.-P. Camus. Plus tard du reste, il avoua que certaines pages de son *Traité* lui demandèrent des lectures considérables.

Mais à tout ce qu'il a lu, il a fait subir en quelque sorte la contre-épreuve de l'expérience. Il faut avouer que sous ce rapport, il fut particulièrement privilégié. Il était chargé d'un groupe d'âmes de choix qui furent son livre le meilleur et le plus sûr. Avec raison M. Bremond peut dire que le *Traité de l'amour de Dieu* a été écrit pour M^{me} de Chantal et près d'elle.

« Mieux encore, c'est elle qu'il nous raconte et les premières Visitandines » ¹. Il n'est que l'histoire de ces âmes admirables qui s'appellent Jeanne de Chantal, Charlotte de Brécard, Marie Péronne de Châtel. La Visitation primitive a été pour lui une « académie du pur amour » ². Mais autant peut-être que l'histoire de ces saintes âmes, c'était la sienne propre qu'il y résumait. Au témoignage de sainte Chantal, le *Traité de l'amour de Dieu* n'est que l'histoire de sa vie et de son cœur ³.

Dès lors sa doctrine a la valeur d'une relation faite sur des documents de premier choix.

Toute la vie spirituelle et les voies intérieures, disait Fénelon au terme des *Maximes*, sont un acheminement vers le pur amour ⁴. Et il avait tenté la description de ce point d'arrivée.

Saint François de Sales, lui, s'arrête davantage au chemin qui y conduit. Au lieu de dissenter sur une définition de la charité, il indique comment on doit faire pour aimer vraiment. A l'opposé des *Maximes*, ses analyses ont toujours ce qu'on pourrait appeler une orientation pratique. On a l'impression que lorsqu'il écrit, il répond à des besoins très précis d'âmes qui lui sont confiées. Il parle autant qu'il écrit. Et c'est ce qui donne à sa lecture un charme tout spécial dont on ne peut se défendre. Les « Entretiens » ne s'adressent pas à des religieuses en général, mais à la Mère de Chantal, à la Mère de Brécard et aux autres qui se réunissaient

¹ H. BREMOND, *Histoire du Sentiment religieux en France*, t. II, p. 538.

² *Ibid.*, p. 573.

³ Dépôts de la Mère de Chantal, art. 26, *Œuvres*, t. II, p. 123.

⁴ *Maximes des Saints*, art. XLV, vrai, p. 297.

autour de lui, qui lui posaient des questions, et auxquelles il répondait en toute simplicité. C'est à leurs difficultés qu'il répond, c'est leur idéal qu'il trace. De même dans sa correspondance.

Le *Traité de l'amour de Dieu*, qui pourtant a une allure plus technique, donne également une note particulière de vécu. Il ne faut jamais le perdre de vue lorsqu'il s'agit de l'amour pur de saint François de Sales. Certaines de ses expressions semblent identiques à celles de Fénelon. Mais alors qu'il donnait des directions, Fénelon, lui, prétend formuler les définitions théologiques. Ces dernières se suffisaient à elles-mêmes parce que générales. Mais saint François de Sales n'entendait pas parler, lorsqu'il s'adressait à des âmes individuelles, avec la même rigueur. Il faut donc replacer ses paroles dans l'ensemble de sa doctrine. En effet, il nous faut suivre saint François de Sales dans ce qu'on pourrait appeler le traitement spirituel qu'il applique à ses dirigées, et par delà celles-ci, à toutes les âmes désireuses de perfection.

Dieu fait d'abord sortir l'âme de « l'Égypte du péché ». D'amour en amour, comme de logements en logements « il l'a introduite dans la terre de promission, je veux dire en la très sainte charité » ¹. Le cœur, après de longues purifications, s'est dépris de la matière et du sensible, il est transplanté dans un sol divin, où, au soleil de la grâce, il s'épanouit surnaturellement jusqu'à l'union la plus intime avec Dieu.

La sanctification — et saint François de Sales insiste — est avant tout l'œuvre de Dieu. Cette charité « n'est pas extraite de nos cœurs, mais elle y est versée comme une céleste liqueur par la Providence surnaturelle de sa divine majesté » ². D'elle-même, l'âme est incapable de cette charité « qui est infiniment plus qu'amour..., qui est amitié de dilection, une dilection de préférence » ³. Sans le secours constant de Dieu, elle ne pourrait davantage pratiquer cette charité par laquelle « nous aimons Dieu pour l'amour de lui-même, en considération de sa bonté très souverainement aimable ⁴ » ? Autant que Fénelon, saint François de Sales insiste sur le rôle primordial de Dieu. C'est lui qui opère en l'âme toutes les merveilles. Mais, alors que Fénelon ne parlait de l'âme que pour recommander une sorte de docilité passive, le Saint

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. II, chap. 22.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Évêque, lui, insiste fortement sur la coopération active qui lui revient. C'est là qu'apparaît le sens pratique du Directeur. En définitive, il rejoint très bien l'adage : faire comme si tout dépendait de nous. Pour lui, la vie spirituelle est une lutte incessante entre « le vieil Adam qui suit les appétits de son Éve ou de la convoitise, et le nouvel Adam qui seconde la sagesse céleste et la sainte raison »¹. Le vieil Adam a la vie dure. Saint François de Sales ne pensait pas qu'ici-bas on pût croire à sa mort totale. Aussi, au lieu de s'attarder à la description d'états extraordinaires, préférerait-il insister sur le dépouillement de soi-même. Selon la Mère de Chantal, « toute la doctrine de notre bienheureux Père tendait au parfait dénuement de soi »². Pour lui, l'amour pur résidait avant tout dans le travail continu de l'âme pour se dégager d'elle-même en Dieu et pour Dieu. Rien de plus éloquent à ce sujet que le programme de perfection tracé à cette grande Sainte qu'était la Mère de Chantal³.

« Je désire que vous soyez extrêmement petite et basse à vos yeux, douce et condescendante comme une colombe. Employez de bon cœur toutes les occasions de vous humilier ; ne soyez pas prompte à parler : répondez tardivement, humblement, doucement, et dites beaucoup en vous taisant par modestie et égalité.

« Supportez et excusez fort le prochain avec grande douceur de cœur. Ne philosophez point sur les contradictions qui vous arrivent ; ne les regardez point, mais Dieu en toutes choses, et acquiescez à tous ses ordres très simplement. Faites toutes choses pour Dieu, vous unissant ou continuant votre union par de simples regards ou écoulements de votre cœur en lui.

« Ne vous empressiez de rien : faites toutes choses tranquillement en esprit de repos : pour chose que ce soit, ne perdez point votre paix intérieure, quand bien même tout se bouleverserait, car qu'est-ce que toutes les choses de cette vie, en comparaison de la paix du cœur ? Recommandez toutes choses à Dieu et tenez-vous coi et en repos dans le sein de sa paternelle Providence. Quand vous trouverez votre esprit hors de là, ramenez-l'y doucement et très simplement, sans vous jeter jamais dans aucuns soins, désirs, affections ni prétentions quelconques, sous aucun prétexte que ce soit. Notre-Seigneur vous aime, il vous veut toute sienne. N'ayez d'autres bras pour vous porter que les siens, d'autre sein pour vous reposer que le sien et sa divine Providence : n'étendez point votre vue ailleurs et n'arrêter votre esprit qu'en lui seul. Tenez

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. V, chap. v.

² MÈRE DE CHAUGY, *Mémoires*, Œuvres de Sainte Chantal, I, p. 362.

³ S^{te} Chantal, *Papiers intimes* ; Œuvres, t. II, p. 65-67.

votre volonté si unie à la sienne, que rien ne soit entre deux, et oubliez tout le reste. Prenez bon courage et tenez-vous humblement abaissée devant la divine majesté. Ne désirez rien que le pur amour de Notre-Seigneur, ne refusez rien, pour pénible qu'il soit, vous revestant de Notre-Seigneur crucifié, et l'aimant en ses souffrances. »

Cette page que nous venons de lire, et qui est tout un plan de haute vie spirituelle, résume l'essentiel de la direction spirituelle du Saint. Et la preuve que sa dirigée la considérait comme telle, nous la trouvons dans le fait qu'elle la portait toujours sur elle. C'est aussi dans cet esprit que le saint Évêque écrivait à sa dirigée cette phrase que Fénelon ressasse, mais en l'isolant trop : Soyez active ou passive selon que Dieu vous fera être. Par là, il lui recommandait l'abandon le plus complet ; mais, dans son esprit, ce conseil était aussi éloigné que possible de la passivité quiétiste. S'il insiste tant sur la nécessité de se tenir sans cesse en la présence et en la compagnie de Dieu, c'est qu'il en connaît la force et l'action transformatrice. Il faut lire en particulier le chapitre I du livre VIII dans son *Traité de l'amour de Dieu*. Voyez, dit-il, ce dont est capable le simple amour naturel.

« Le très dévot et très sage roi Salomon devint idolâtre et fol quand il aima les femmes idolâtres et folles et eut autant d'idoles que ses femmes en avaient ¹. »

Même le monde animal donne des exemples merveilleux de transformations dues à l'amour.

« On dit — mieux vaut, en effet, ne pas être obligé de vérifier — qu'il y a ès Indes un petit animal terrestre qui se plaît tant avec les poissons et dans la mer qu'à force de venir souvent nager avec eux enfin il devient poisson, et d'animal terrestre il est rendu tout à fait animal marin ². »

Si donc, et c'est la conclusion qu'il en tire, vous vivez sans cesse en présence et en l'amour de Dieu, votre âme à la longue prendra une forme divine, au point de paraître se confondre avec Dieu lui-même.

Ainsi l'amour pur de saint François de Sales est l'effort constant de l'âme soutenue par la grâce pour se hausser et maintenir en Dieu dans l'immobilité journalière de soi à l'exemple de Jésus-Christ, « le parfait sacrificateur qui s'offrit à son Père et s'immola en

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VIII, chap. I.

² *Ibid.*

amour à l'amour, pour l'amour, et d'amour » ¹. En retour, Dieu, acceptant ce don qu'il a provoqué, se substitue en quelque sorte à l'âme et vit en elle d'une façon merveilleuse.

En replaçant dans ce contexte, que nous venons d'esquisser brièvement, les textes pourtant si nombreux qu'apporte Fénelon prennent un sens différent de celui des *Maximes des Saints*. Oui, saint François de Sales ne conçoit pas de charité qui ne soit désintéressée. Par « la charité, nous aimons Dieu pour l'amour de lui-même en considération de sa bonté souverainement aimable » ². Son acte ne souffre « aucun mélange de propre intérêt » ³. Et ce désintéressement est tel que le pur amour « aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu » ⁴. La considération du mérite personnel doit si peu entrer en ligne de compte que « si nous pouvions servir Dieu sans mériter, ce qui ne se peut, nous devrions désirer de le faire » ⁵.

Tout se résume en la parfaite charité. Les vertus n'ont qu'une valeur relative. Est-il bon, lui demandaient un jour les Visitandines, de désirer les vertus ? Assurément, répondit-il, mais il est mieux de ne désirer que Dieu. Le renoncement s'étend à tout, voire à l'affection des vertus ⁶. Il veut que les amantes spirituelles se purifient et se parent de leur mieux, « non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour leur désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'époux » ⁷. Et cette obéissance doit se traduire dans une parfaite simplicité d'âme qui ne réfléchit pas.

Plus que tout autre encore, saint François de Sales a lutté contre l'empressement et l'inquiétude dans la vie spirituelle. Il faut avoir le regard de l'âme très simple et ne pas s'inquiéter de sa propre perfection, ni témoigner de l'empressement pour la récompense, « non pas même à bien faire » ⁸. Une seule chose importe : le bon plaisir divin, et l'âme morte à elle-même ne connaît rien d'autre. Saint François de Sales l'explique en une comparaison dont il a le secret.

« Nous parlons avec une propreté toute particulière de la mort des

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. X, chap. xvii.

² *Ibid.*, liv. II, chap. xxii.

³ *Entretiens* XII. — *Œ.*, t. IV, p. 203.

⁴ Cité par FÉNELON, *Les principales Propositions...* *Œ.*, t. III, p. 257.

⁵ Cité par FÉNELON, *Les principales Propositions...* *Œ.*, t. III, p. 259 (1^{re} prop.).

⁶ *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. IX, chap. xvi.

⁷ *Entretien*, XII, *Œ.*, t. IV, p. 218.

⁸ FÉNELON, *Les principales Propositions...*, *Œ.*, t. III, p. 283.

hommes en notre langage français : car nous l'appelons trépas et les morts trépassés, signifiant que la mort entre les hommes n'est qu'un passage d'une vie à l'autre, et que mourir n'est autre chose, sinon passer outre les confins de cette vie mortelle pour aller à l'immortelle. » De même c'est improprement qu'on parle de la volonté propre. « Elle ne périt pas tout à fait, mais elle est totalement abîmée et mêlée avec la volonté de Dieu qu'elle ne paraît plus et n'a plus aucun vouloir séparé de celui de Dieu ¹. »

Voilà qui marque l'oubli de l'âme pour Dieu, mais aussi, qui se garde des termes d'anéantissement et d'annihilation dont on abusa plus tard.

On se souvient de la conclusion un peu mélancolique par laquelle saint Bernard terminait la description de l'état d'amour pur. Pareil amour est trop beau pour être possible ici-bas. *Mihi, fateor, impossibile videtur*. Au fond la conclusion de saint François de Sales n'est pas différente. Tout en faisant l'éloge de la charité parfaite, son sens réaliste l'empêche de se perdre dans les nues. « Ici, dit-il finement, en cette vie caduque, l'âme est voirement épouse et fiancée de l'agneau immaculé, mais non pas encore mariée avec lui » ². Pour qui veut comprendre, pareille assertion contient la négation d'un état d'amour pur ici-bas. Il faut attendre le ciel pour consommer le mariage dans une union indéfectible. Cela n'empêche pas que le devoir reste d'aimer Dieu de toutes ses forces. Mais le saint n'avait garde de confondre l'amour du ciel avec celui de la terre. Ici, il reste militant. Aussi, au lieu de le traduire par un état d'abandon à Dieu que M. Crouslé appellerait un nirvâna bouddhique, saint François de Sales estime que le meilleur moyen de l'exprimer c'est encore l'exercice du renoncement et de l'abnégation par amour.

Quant à son indifférence, il est une remarque que Fénelon ne cite pas et qui corrige singulièrement l'absolu de ses affirmations. Saint François de Sales ne veut pas de mercenaires, mais il n'entend pas davantage faire de son parfait un insensible. Son amour consiste à aimer chaque chose à sa place et dans l'ordre. Et l'indifférence ne peut jamais s'exercer qu'à propos des choses qui peuvent le permettre, comme la santé, la richesse, une longue vie, mais non quant au salut.

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. IX, chap. XIII.

² *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. III, chap. VI.

3. SAINTE CHANTAL.

Le type même et le parfait modèle de l'amour pur de saint François de Sales, c'est assurément sainte Chantal. Plus que personne elle est la vivante formule de la spiritualité du saint Directeur. Elle a, à la lettre, vécu le *Traité de l'amour de Dieu*. C'est elle, nous l'avons vu, qui a en quelque sorte posé devant l'esprit du saint lorsqu'il écrivit son *Traité*. Sa vie en reste donc la meilleure et la plus authentique interprétation.

Après que Dieu eut pris définitivement possession de ce cœur par la mort de son mari, elle exécuta fidèlement le programme que lui traça son Directeur en une journée mémorable. Le 21 mai 1605, au château de Sales, situé à trois lieues d'Annecy, M. de Genève recevait en toute intimité celle qui n'était encore qu'une veuve meurtrie. La jeune femme vient de lui faire une confession générale de sa vie ; avec confiance, elle lui a rendu un compte minutieux de son intérieur. D'une voix ferme, parce que parlant au nom de Dieu, le Saint lui dit :

« C'est tout de bon, dit notre Bienheureux Père, que vous voulez servir à Jésus-Christ ?

— Tout de bon, dit-elle.

— Donc vous vous dédiez toute au pur amour ?

— Toute, répliqua-t-elle, afin qu'il me consume et me transforme en soi.

— Est-ce sans réserve que vous vous y consacrez ?

— Oui, sans réserve, je m'y consacre.

— Méprisez-vous donc, lui dit le saint prélat, tout le monde comme fiente et ordure pour avoir Jésus-Christ et sa bonne grâce ?

— Je le méprise, dit-elle, de toute mon âme, et il m'est en horreur.

— Pour conclusion, ma fille, vous ne voulez donc que Dieu ?

— Non, répliqua-t-elle, je ne veux que lui pour le temps et l'éternité¹. »

M^{me} de Chantal fut l'amante fidèle qui vit en tout le bon plaisir de son divin époux. Plus de complaisance égoïste, plus de retour intéressé sur soi.

« Elle ne se purifiait pas pour être pure, elle ne se paraît pas des vertus pour être belle, mais seulement pour plaire à son amant divin, auquel si la laideur eût été aussi agréable, elle l'aurait autant aimée que la beauté². »

¹ *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal*, par la Mère FRANÇOISE-MADELEINE DE CHAUGY, t. I. des *Œuvres de la Sainte*, pp. 70-71.

² Mère DE CHAUGY, *Mémoires*, p. 359.

En particulier eût-elle fait volontiers le sacrifice de toute grâce extraordinaire. Avec sainte Thérèse, elle avait compris que la plus haute perfection ne consiste pas dans les dons d'oraison, mais dans l'humilité et l'absolue conformité de la volonté avec Dieu.

La « nudité » de l'amour divin, elle l'avait comprise avant M^{me} Guyon.

« Savourer les suavités de Dieu n'est pas un amour solide de Dieu, disait-elle, mais, s'humilier, souffrir les injures, être exacte à sa règle, mourir à soi-même, vivre sans intérêt, vouloir n'être connue que de Dieu seul, c'est véritablement aimer, et des marques infaillibles de l'amour ¹. »

Travailler, peiner, souffrir, aimer, sans songer que c'est là un bon placement lui semblait seul digne de son Dieu.

« J'ai souvent dit à Notre-Seigneur au fort de mes travaux que s'il lui plaisait de me marquer ma demeure aux enfers pourvu qu'il y mit ordre que ce fût sans que je l'offensasse et que mon tourment éternel fût à sa gloire éternelle, je serais contente et que toujours il serait mon Dieu ². »

N'allait-elle pas ainsi au devant de Fénelon ? Et qui plus est, avant lui déjà, elle semblait condamner l'espérance. En effet, le Père Binet, un théologien pourtant, et qui la connaissait, écrit :

« L'amour a tellement fermé l'œil du propre intérêt à la mère de Chantal qu'elle n'en a plus de vue, ni d'amour d'espérance ³. » Cependant, ajoutait-il, elle n'en possède pas moins « cette vertu en degré éminent.... Elle m'a dit que, parce que la grâce et la gloire se trouvent en Dieu, elle espère tout sans penser toutefois à autre chose qu'à lui, et que si la gloire et les félicités se pouvaient séparer de Dieu, elle ne ferait jamais un pas pour les acquérir, ne tendant qu'à Dieu seul » ⁴.

Dieu voulait qu'elle mourût non seulement à son intérêt, mais aussi à son activité. Un sujet de plainte qui revient sans cesse, c'est son impuissance à faire des actes de vertus, comme elle le voudrait. C'est alors que saint François de Sales lui donna cette direction que Fénelon cite nombre de fois : « Soyez active ou passive selon que Dieu vous fera être ». Et ce conseil revient comme un leit-motiv. Son Directeur essayait de lui faire comprendre qu'elle devait être un simple instrument, que Dieu préférerait sa docilité à ses efforts personnels. Elle n'avait pas, dit la mère de Chaugy, « le loisir de se retourner sur soi-même, l'amour la portant et tournant

¹ *Ibid.*, p. 359-360.

² *Ibid.*, p. 362.

³ *Ibid.*, p. 360.

⁴ *Ibid.*, p. 360.

continuellement son âme du côté de la chose aimée » ¹. Son désir du bien la poussait à multiplier les actes. Invariablement son Directeur lui enjoint de ne pas s'en inquiéter. « Recommandez toutes choses à Dieu et tenez-vous coi et en repos dans le sein de sa paternelle providence » ².

Est-ce à dire que la Mère de Chantal était indifférente et passive comme le voulait Fénelon ? C'est vrai, elle proscrivait l'amour intéressé, mais non point le désir de Dieu. Pour elle, la possession de Dieu, en tant que faisant partie de l'adhésion à sa volonté, était compatible avec la parfaite charité. Elle ne l'applique pas autrement à ses filles ainsi que nous verrons. « Elle conseillait de ne jamais regarder le ciel sans l'espérer ³. » « Quand je vois le Sauveur en Croix, disait-elle, ce n'est jamais sans espérer qu'il nous fera vivre d'amour en sa gloire ⁴. »

Pas davantage, elle ne vivait dans un état de passivité quêtiste. Le conseil de saint François de Sales lui recommandant d'attendre le bon plaisir divin pour exercer des actes de vertu ne s'appliquait qu'au temps de l'oraison.

« Pourquoi voulez-vous pratiquer la partie de Marthe en l'oraison, puisque Dieu vous fait entendre qu'il veut que vous exerciez celle de Marie ? Je vous commande donc que simplement vous demeuriez en Dieu ou auprès de Dieu sans vous essayer d'y rien faire, et sans vous enquérir de lui de chose quelconque sinon à mesure qu'il vous excitera ⁵. » A juste titre, il est vrai, Fénelon pourrait répondre que son oraison était quasi perpétuelle. Malgré tout, « dans cet état passif », il reste qu'« elle ne laissait pas d'agir quand Dieu retirait son opération ou qu'il l'excitait à cela, mais toujours par des actes courts, simples et amoureux ⁶. » A une supérieure qui lui demandait si elle faisait des actes durant son oraison, elle répondait : « Dieu ne permet pas que je sois si téméraire que je présume n'avoir jamais besoin de faire aucun acte, croyant que ceux qui disent n'en faire en aucun temps ne l'entendent pas ⁷. »

Il faut reconnaître toutefois que Fénelon admettait aussi ces actes. Mais combien les siens, si simples qu'on ne pouvait les distinguer les uns des autres, différaient de ceux de la Sainte qui en

¹ *Ibid.*, p. 359.

² Sainte CHANTAL, *Papiers intimes. Œuvres*, t. II, p. 66.

³ BOSSUET, *États d'oraison, Œuvres*, t. IV, p. 186.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷ *Ibid.*

fait « quelques-uns intérieurs ou prononce quelques paroles extérieures surtout dans le rejet des tentations »¹.

De plus, sa disposition d'âme la plus profonde restait, peut-on dire, éminemment active, avec tout l'abandon toutefois dont nous avons parlé. « Je ne désire, disait-elle, autre chose que ce trésor de foi, d'espérance et de charité, et de faire tout ce que je pourrai connaître que Dieu veut de moi »². »

Son enseignement à ses filles, qui par vocation doivent vaquer au pur amour, confirme ce que nous venons de dire. La Visitation destinée à des santés plutôt fragiles qui n'ayant ni « les épaules assez fortes pour porter une robe tissée de poils de chameau, comme celle de Jean-Baptiste, ni l'estomac assez robuste pour jeûner la moitié de l'année et ne digérer que des racines »³, essayait de compenser par un parfait amour intérieur les austérités physiques qui ne lui étaient pas permises. Si la Visitandine ne se présente pas à son divin époux avec un corps meurtri, elle devra aller à lui avec une âme « colombine », tout ardente de pur amour. Sainte Chantal ne se lasse jamais de revenir sur cette pensée. Écoutez-la fixer le programme :

« O Dieu, que les filles de ce petit Institut sont obligées à une haute perfection, laquelle est d'autant plus excellente qu'elle est plus intime, car enfin, ce n'est autre chose que la mort totale de la nature et du vieil homme pour établir solidement le règne de la grâce. »

« Il faut que les filles de cet Institut opèrent leur salut et leur perfection en crainte, mais une crainte confiante et filiale, qu'elles aiment Dieu purement pour lui et non pour elles-mêmes. Aimer Dieu comme notre souverain Bien, il y a encore du « nôtre » (c'est la sainte qui souligne), mais il faut l'aimer comme souverain Bien sans regarder qu'il soit « nôtre ». Et voilà une perfection d'amour pur à quoi nous devons tendre »⁴. »

Rien de moins utopique que ce programme. Point n'y est question de renoncements héroïques, d'états merveilleux. L'héroïsme de la Visitandine n'est pas fait d'actes extraordinaires, son amour pur ne s'alimente pas de hauts faits et gestes. Il est tissé d'une humble et persévérante fidélité aux menues obligations de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 181.

³ Mère DE CHAUGY, *Mémoires*, p. 146.

⁴ Mère DE CHANTAL, Entretien XXI, *Œuvres*, t. II, p. 289.

la vie quotidienne. Il ne tue pas la nature d'un coup, il la fait mourir au jour le jour, par le renoncement dans les mille petites choses de la vie. Tout cela, sans doute, l'âme ne le fait pas sans la grâce. Mais M^{me} de Chantal a grand soin de n'en pas exagérer le rôle au point de tuer l'activité personnelle ou, du moins, de la tenir pour insignifiante. « L'amour veut des œuvres, celui qui se termine en des seuls désirs est faux et supposé¹. »

Que tout cela est loin de je ne sais quel état de désintéressement et absolue passivité réduisant l'âme à une sorte d'automatisme divin ! Plus que toute autre, la Mère de Chantal, fidèle en cela à son Directeur, prêche le désintéressement, réproouve l'empressement des âmes immortifiées. Mais d'instinct, dirait-on, son sens droit la tient loin des extrêmes. A la lire attentivement, son amour apparaît minutieux et singulièrement précis. Alors que Fénelon parle de l'amour pur en termes vagues et généraux comme d'un état ineffable, la pratique bourguignonne le dépouille de son enveloppe quelque peu mystérieuse. Il n'est autre chose que la mort de la volonté propre, la soumission aux règles, aux supérieures, dans l'amour humble et abandonné. Si vous l'entendez autrement, dit-elle à ses filles, « demeurez chez vous, et restez maîtresse de vous ». L'amour est humilité et obéissance avant tout.

Celles qui ne sont pas résolues, « il faut leur dire qu'on les renverra parce que ce sera faire une grande charité de donner moyen à de telles filles de mieux faire leur salut ailleurs et d'en débarrasser la maison² ».

Sainte Chantal, sur ce point, rejoint parfaitement la grande sainte Thérèse qui n'hésite pas à écrire pour ses filles :

« Oh ! quel bel acte de charité elle ferait, et quel immense service elle rendrait à Dieu, la religieuse qui, voyant qu'elle ne peut soutenir les observances établies en ce couvent, saurait le reconnaître et se retirer avant de faire profession³. »

Voilà qui est net ; on aime ce langage sans détour. Il dit ce qu'il veut dire, clairement, rondement. Avant tout, M^{me} de Chantal ne veut pas donner prise aux illusions toujours à redouter chez des femmes, fussent-elles saintes. Et c'est pourquoi elle estime que rien ne vaut une direction nette, précise, dans des matières d'ailleurs

¹ MÈRE DE CHANTAL, Entretien XXVI, *Œuvres*, t. II, p. 313.

² MÈRE DE CHANTAL, Entretien XXV, t. II, p. 306.

³ *Le chemin de la Perfection*, chap. XIII, p. 112. *Œuvres complètes*, Beauchesne, 1910, t. V.

très délicates. Écoutons-la une dernière fois définir l'amour pur que la Visitation a voué par vocation.

« Vous demandez, mes chères filles, en quoi consiste le pur amour de Dieu ? Il consiste non pas à connaître le Bien, à en parler ni à le désirer, non plus qu'à ressentir de grandes consolations spirituelles, parce que plusieurs personnes ont tout cela et ne laissent pas d'être pleines de l'amour d'elles-mêmes et vides de celui de Dieu ; mais le vrai et pur amour consiste à faire tout ce qu'on a voué et promis, chacun selon son état. Le pur amour ne peut rien souffrir dans le cœur qu'il possède qui ne soit tout pour lui, et l'âme qui en est vivement touchée n'adhère plus à la nature ¹. »

Combien différent l'idéal de la Visitation et celui de la petite Église de M^{me} Guyon ! La voyante de la fin du siècle parlait volontiers en énigmes et sur un ton prophétique. Et, en montant trop haut, elle avait perdu la claire vision des choses. Certainement, elle offre d'admirables pages sur l'abandon, la soumission à Dieu et le désintéressement. Mais elle glisse sur la véritable humilité, le renoncement personnel, la mortification. Faute d'assises suffisantes, son amour pur est un édifice branlant.

Par contraste, combien M^{me} de Chantal est j'allais dire reposante. Pétrie d'un admirable bon sens, éminemment sage, elle ne s'envole pas vers les nues au risque de perdre contact avec la vie concrète. Son amour pur est réaliste et pratique. Il n'est pas je ne sais quel sentiment exquis, mais avant tout humilité, c'est-à-dire destruction de l'esprit propre, obéissance, renoncement en tout. Non pas que la sainte méprise ou dédaigne les états ou les grâces extraordinaires, les extases. Elle les révèle comme des dons de Dieu. Mais elle estime davantage encore la docilité humble et simple d'une âme mortifiée.

¹ Mère DE CHANTAL, Entretien LXX, t. II, pp. 470-471.

CHAPITRE IX

FÉNELON ET LES AUTEURS DE LA FIN DU XVII^e SIÈCLE

1. MÉTHODE DE FÉNELON.

Dans les pages précédentes, nous ne nous sommes arrêtés qu'aux plus grands auteurs. Pour être tout à fait complet, il eût fallu évidemment en analyser beaucoup d'autres.... Nous nous sommes contentés de les citer en passant quand l'occasion s'en présentait. En cela, nous avons quelque peu suivi le conseil de M. de Noailles à Fénelon, lorsqu'il lui recommandait de ne pas surcharger son ouvrage. Ainsi que nous l'avons fait remarquer, nous avons suivi les indications de Fénelon en choisissant les auteurs qui forment comme le pivot de sa doctrine, et qui, il faut bien le reconnaître, sont les grands maîtres de la vie mystique.

Du reste, si on y prend garde, on ne tarde pas à s'apercevoir de l'inutilité qu'il y aurait à se perdre dans une étude interminable des auteurs de second plan. Que voulait Fénelon ? Présenter la doctrine traditionnelle de l'Église. Son livre porte le titre de *Maximes des Saints*. Dès lors que les principaux représentants de la mystique de tous les temps ne le peuvent sauver, les autres, à supposer même qu'il s'en trouve pour lui donner raison, lui sont d'un mince secours. Que quelques mystiques « qu'on ne lit pas », comme dirait Bossuet, parlent son langage, qu'importe, après tout, si les Pères de l'Église, si les grands Théologiens, si les mystiques tels que saint Bernard, sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse, saint François de Sales le condamnent ? Et cela vaut d'autant plus que Fénelon s'appuyait d'avantage sur ce dernier.

Est-ce à dire que Fénelon néglige entièrement les autres ? Non, mais on a l'impression qu'ils sont là pour faire masse. Ils ont pour mission de confirmer la tradition d'une façon éclatante.

La méthode de Fénelon lui-même suggère ce jugement. Ses manuscrits présentent des cahiers considérables d'extraits tirés

des grands auteurs dont nous avons parlé. Tous les passages qui présentent un rapprochement avec les idées qu'il défend ont été transcrits. Nous les avons mentionnés en leur temps. Pour les autres auteurs, il leur demande une citation en passant, citation qu'il a découverte ou que ses collaborateurs lui ont signalée. Il est évident qu'il possédait assez d'esprit critique pour ne pas attacher à une page détachée tout-à-fait de son contexte la valeur probante d'une analyse complète. C'est ainsi du reste que ses principaux adversaires l'ont entendu. Les évêques qui se sont imposé l'écrasante tâche de le réfuter sur toute la ligne accordent une attention superficielle à ces auteurs. Tous leurs efforts portent sur les autres. Ils savent bien que les *Maximes des Saints* seront suffisamment condamnées s'ils parviennent à les mettre en contradiction avec les grands maîtres de la théologie.

Est-ce à dire qu'il faille traiter tous ces auteurs comme quantité négligeable ? Assurément non. Il en est qui jouissaient d'une considération justement méritée. Harphius, Ruysbroeck, Tauler, Suso, le cardinal Bona et bien d'autres étaient d'imposantes figures. Fénelon y découvrit des pages d'une audace j'allais dire toute mystique. Mais, justement, la plupart de ces auteurs parlaient en mystiques, alors que lui, Fénelon, écrivait en théologien. Plus qu'il ne paraît à première vue, la différence est notable. Un langage excusable parfois chez eux ne l'aurait pas été chez un théologien. La piété peut se permettre des audaces d'expression qui ne seraient pas tolérées en théologie. « Il suffit, dit M. Bremond, d'admettre une bonne fois que les mystiques usant des mêmes termes que nous ne donnent pas à ces termes le sens que nous leur donnons et qu'une longue habitude impose d'abord à notre esprit ¹. » De même, ajoute-t-il, qu'il faut lire les poètes poétiquement, de même convient-il d'interpréter les mystiques mystiquement. Il y a une belle différence entre un livre de piété et un manuel de théologie, qui, comme les *Maximes des Saints*, se propose de séparer le vrai du faux. Souvent, et l'histoire est là pour le prouver, l'Église n'intervient que lorsque des expressions pieuses sont employées comme possédant une valeur doctrinale.

Il est certain que Fénelon découvrait des pages qui étaient à la limite du permis, pour ne pas dire davantage. Et plus qu'à aucune époque il pouvait faire dans son propre siècle une abondante cueillette de textes en sa faveur. Au fur et à mesure qu'on avance

¹ *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VI. Avant-propos, p. 1.

dans le XVII^e siècle et jusqu'à la condamnation du quiétisme, une part impressionnante de la littérature spirituelle se cantonne dans l'amour désintéressé et surtout dans l'état d'abandon. C'est au point que M. Pourrat n'a pas hésité à y voir un lent acheminement vers le quiétisme intégral. A travers un certain nombre d'auteurs de cette époque qu'il accuse de préquiétisme il montre l'affirmation de plus en plus caractérisée des principes d'abandon et d'oraison passive, que l'Église condamnera plus tard ¹.

De ses analyses et de ses citations il ressort qu'avant d'en arriver à sa formule définitive, le quiétisme existait déjà sous forme de tendance assez accusée. Molinos ne faisait que pousser à leurs extrêmes les principes qu'on affirmait sans suffisamment de nuances. Et le semi-quiétisme de Fénelon lui-même apparaît comme l'aboutissant logique du préquiétisme français. Il n'a fait que reprendre pour la systématiser la doctrine du P. Surin, de J. Bernières, de Fr. Malaval, de M. Boudon, de M. Bertot, du P. Maur de l'Enfant-Jésus, de Benoît de Canfeld. Non pas qu'il eût fréquenté assidument ces auteurs ni même qu'il les connût tous. A part le P. Surin, qu'il cite à l'égal des grands maîtres pour des raisons que nous verrons, à peine mentionne-t-il l'un ou l'autre. Mais, en fait, il en est peut-être plus dépendant qu'il n'y paraît à première vue. En effet, en M^{me} Guyon, c'est leur doctrine qu'il retrouve, et souvent fortement exagérée. Celle-ci au cours de ses nombreuses pérégrinations s'était trouvée en contact avec un certain nombre d'entre eux. Elle avait été fille spirituelle d'un des plus hardis : M. Bertot, et elle ne l'avait abandonné à sa mort que pour prendre le P. La Combe.

Toutefois, empressons-nous de dire qu'il est difficile de rien affirmer de très ferme sous ce rapport. Reste que la doctrine de Fénelon a beaucoup de points communs avec la leur. Le fait qu'il ne les cite pas est à peine un argument à sa décharge. En effet, au moment où il écrivait, un certain nombre de ces auteurs étaient à l'index comme entachés de quiétisme. Il eût été singulier de chercher un appui dans une doctrine condamnée par l'Église.

Puisque nous ne nous occupons ici que de la défense des *Maximes* telle que Fénelon l'a menée, nous ne ferons pas le procès de la spiritualité du XVII^e siècle. Il suffira de signaler en passant et le plus

¹ On voit que M. H. BREMOND appelle le « Préquiétisme » un « monstre nouveau ». (BOSSUET, *Maître d'oraison*, Introduction, VII), note I.

brièvement possible les auteurs les plus marquants auxquels ils accordent une attention digne d'intérêt.

2. QUELQUES AUTEURS.

J.-P. Camus. — A plusieurs reprises Fénelon se réfère à J.-P. Camus, évêque de Belley. Les défenses manuscrites produisent des extraits du *Théodoxe ou de la gloire de Dieu*, de la *Souveraine fin des actions chrétiennes*, ainsi que de la *Carité*. Au cours de la querelle, il identifie sa cause avec celle de Camus. « M. le Camus, évêque de Belley, ami intime de saint François de Sales, et qui déclare avoir été son disciple pendant quatorze ans, fut accusé, depuis l'an 1639 jusqu'en 1642, d'enseigner l'illusion sous le nom de pur amour. On lui disait, Monseigneur, presque tout ce que vous me dites. On assurait qu'il voulait faire oublier le paradis et l'enfer, étouffer l'espérance et la crainte, enfin saper les fondements de la religion ¹. » Il y revient encore dans sa troisième lettre à Bossuet ².

Il est incontestable que sur bien des points Camus annonce déjà Fénelon. Matériellement la conception de l'espérance chrétienne, l'intransigeance de la charité telles que les fournissent les *Maximes* semblent le décalque des ouvrages de Camus. Mais, ainsi que nous avons essayé de le démontrer ailleurs, leur doctrine est différente parce que différent est leur point de vue, ainsi que leur conception de la vie chrétienne ³.

Marie de l'Incarnation. — Parmi les dossiers manuscrits, figure un cahier considérable d'extraits de la *Vie de Marie de l'Incarnation, première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle France*. L'ouvrage qui a servi est la *Vie* composée par le R. P. Claude Martin, le propre fils de la vénérable sœur.

En tête du cahier figure la mention de l'approbation donnée par l'abbé Pirot. Une feuille à part reproduit le texte des *États d'oraison* où Bossuet appelle la Mère Marie de l'Incarnation la « Thérèse de nos jours et du nouveau monde » ⁴. Or, déclare Fénelon, l'accuser de quiétisme c'est dire que Marie de l'Incarnation était « béguarde ».

¹ Première lettre de Mgr l'archevêque de Cambrai pour servir de réponse à celle de Mgr de Meaux. FÉNELON, *Œuvres complètes*, édit. Gosselin, t. II, p. 635.

² *Ibid.*, t. II, p. 666.

³ Cf. notre thèse complémentaire, *Une querelle autour de l'amour pur, J.-P. Camus*.

⁴ BOSSUET, *Instruction sur les États d'oraison*, traité I, livre IX, n° III.

Encore en 1698 il revient sur la même remarque. Il écrit à l'abbé de Chanterac¹ : « Vous aurez vu aussi l'extrait de la vie de la Mère de l'Incarnation si louée par ce prélat (Bossuet) et approuvée par M. Pirot. Tout ce qu'ils condamnent s'y trouve. »

Une page surtout avait retenu l'attention de Fénelon. Pénétrée du sentiment de la grandeur de Dieu et de son extrême bassesse, la vénérable sœur, pour rendre hommage à la justice de Dieu, s'offrait « à une éternité de peines, afin que la justice de Dieu fût satisfaite ». Mais elle y mettait une condition, « pourvu que je ne sois point privée de l'amour de Dieu et de Dieu même »². Marie de l'Incarnation reprenait presque dans les termes la fameuse proposition de saint François de Sales et aussi de sainte Chantal. Elle s'efforçait d'exprimer en termes humains la force de son amour. Mais, comme ses illustres prédécesseurs, elle mettait des conditions à son acceptation de l'enfer qui à vrai dire ruinaient tous les efforts de Fénelon. Loin de faire « une renonciation simple et sans condition » comme le juste des *Maximes*, elle consent à tout sauf à perdre l'amour de Dieu et Dieu lui-même. Or, ne point consentir à perdre pour l'éternité l'amitié divine, c'est ne point consentir à sacrifier son salut en « effet » et en « réalité »³.

Le Fr. Laurent de la Résurrection. — Le cas de ce Carme déchaussé, dont la vie a été approuvée par M. de Noailles alors qu'il était encore évêque de Châlons, fournit à Fénelon un argument *ad hominem*. Me condamner, dit-il à son adversaire, c'est vous contredire puisque en moi vous vous en prenez à une doctrine que vous avez sanctionnée jadis. A ce Carme Fénelon demandait la confirmation de son désintéressement. « Depuis mon entrée en religion, avait dit ce Frère, je ne pense plus ni à la vertu, ni à mon salut⁴. » Bien plus, entre autres épreuves il avait souffert pendant quatre ans d'une cruelle tentation de damnation⁵. Il était si convaincu de sa réprobation que « tous les hommes du monde ne lui auraient pas ôté cette opinion »⁶. Fénelon n'y trouvait-il pas son état de persuasion invincible dans laquelle l'âme se livre sans

¹ Lettre du 30 mai 1698. FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 425.

² BOSSUET, t. IV, p. 194. — FÉNELON, t. II, p. 631.

³ Cf. Lettre autographe et inédite de Fénelon à Bossuet sur le sacrifice absolu du salut, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XVIII, 4937, p. 65. Cette lettre étudie le cas de Marie de l'Incarnation.

⁴ FÉNELON, t. II, p. 320.

⁵ FÉNELON, t. II, pp. 480-646.

⁶ FÉNELON, t. II, p. 643.

réserve à la justice de Dieu et accepte par un acte simple sa damnation éternelle ?

M. de Noailles, pris à parti, n'eut pas de peine de justifier son approbation. « Vous n'avez qu'à relire la *Vie* », dit-il à Fénelon. En effet, jamais son amour pur n'a en rien diminué sa pratique des vertus, sa vigilance sur lui-même. Personne moins que lui ne fut passif au sens de M^{me} Guyon et de Fénelon. « Il ne serait jamais, venu dans l'esprit, dit M. de Noailles, qu'on pût croire qu'un Carme déchaussé, très fidèle à sa règle, fût indifférent à son salut pour lequel il agissait et souffrait continuellement depuis tant d'années¹. » Cette réponse, avouons-le, ne prouve pas grand'chose. Heureusement le bon frère nous fournit des arguments plus décisifs. Au plus fort de sa tentation de réprobation, il disait « Arrive ce qui pourra : je ferai du moins toutes mes actions pendant le reste de ma vie pour l'amour de Dieu. » On croirait entendre saint François de Sales protestant qu'il aimerait Dieu du moins pendant sa vie puisqu'il ne le pourrait après sa mort. A l'encontre du juste de Fénelon que les vérités du dogme ne pouvaient rassurer², son pis-aller était « de perdre Dieu insensiblement ». Mais la bonté divine l'assurait « qu'il ne le perdrait point absolument. Il ne pouvait croire que Dieu pût faire souffrir longtemps une âme qui s'abandonne toute à lui »³.

3. LE P. SURIN.

Un des auteurs qui dans la querelle occupe une place égale à celle des grands maîtres, c'est assurément le P. Surin. Les manuscrits offrent un fascicule imposant d'extraits tirés des *Fondements de la vie spirituelle*. Dans les diverses pièces de la controverse, Fénelon aligne une série impressionnante de textes pris soit dans les fondements, soit aussi dans le *Catéchisme spirituel*.

Cette importance accordée au P. Surin n'a rien de surprenant. Au XVII^e siècle, Surin jouissait d'une réputation considérable. Mais surtout le fait que « les deux ouvrages avaient été approuvés l'un et l'autre par M. l'évêque de Meaux » lui conférait une importance de circonstance, et, sur bien des points, Fénelon semblait y trouver réellement appui.

¹ Réponse de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai, dans Œ. de FÉNELON, t. II, p. 535.

² Vrai, *Maximes des Saints*, art. VII.

³ FÉNELON, t. II, p. 536.

En 1661 et 1663, par les bons soins du prince de Conti, paraissait le *Catéchisme spirituel* du P. Surin. Bossuet, qui avait été un des examinateurs de l'ouvrage, écrivait du premier tome : « Bien loin d'y avoir rien trouvé qui soit contraire à la foi catholique, apostolique et romaine, nous avons jugé au contraire qu'expliquant avec beaucoup de méthode et de netteté toutes les matières spirituelles, il peut servir de guide assuré pour conduire les âmes à Dieu, depuis les premiers degrés de la vertu jusqu'à l'état le plus sublime de la perfection ¹. »

Tout l'effort de Fénelon consistait donc à mettre Bossuet en contradiction avec lui-même, en découvrant chez le P. Surin la doctrine présentée par les *Maximes des Saints*. La tactique était bonne, car elle contraignait son adversaire à se rétracter lui-même ou à manifester son manque de loyauté en condamnant chez les uns ce qu'il approuvait chez les autres. C'est pourquoi il avait spécialement étudié le P. Surin, mettant en relief tout ce qu'il y trouvait en sa faveur. Bien plus, il envoyait à Rome ses ouvrages afin de s'en faire une arme contre son contradicteur.

Bossuet ne se méprit pas un instant sur sa tactique. « On fait grand bruit, à Paris, écrivait-il à son neveu ² (7 oct. 1697) de deux livres envoyés à Rome de la part de M. de Cambrai... où l'on prétend que la nouvelle spiritualité est tout au long ; mais ce n'est rien, et tout le contraire s'y trouve dans l'endroit qu'on m'oppose chapitre V, que je vous marque à tout hasard, afin que, s'il tombait entre vos mains, vous sussiez ce que c'est ». Loin de retirer son approbation, il continue à affirmer son estime pour le P. Surin, mais refuse d'y voir l'indifférence au salut et l'acquiescement à sa damnation et tout ce que Fénelon y découvrait. Dans la *Préface sur l'Instruction Pastorale*, il renouvelle en quelque sorte son jugement porté sur le *Catéchisme spirituel*. « J'ai approuvé l'ouvrage, je l'approuve encore... Je ne puis faire tort à la vérité ni à un saint religieux. »

Il semble bien qu'à prendre à la lettre certaines pages de Surin et à les détacher de leur contexte, elles donnent raison à Fénelon. Ainsi par exemple, dans les *Dialogues* (livre VI, chap. VII, p. 353) le P. Surin écrit :

¹ Approbation : Paris le 16 décembre 1660. Pareille approbation louangeuse accompagnait le deuxième tome du *Catéchisme* et les *Fondements de la Vie spirituelle*. Cf. *Questions sur l'amour de Dieu*, édition Pottier et Mariès, pp. XI-XII.

² BOSSUET, *Correspondance*, t. VIII, p. 386-7.

« L'amour a divers degrés : le premier est d'éviter l'offense de Dieu, et de craindre de lui déplaire ; le second est de considérer Dieu de telle sorte que par sa seule considération l'on fasse plusieurs choses qui lui sont agréables ; le troisième est d'avoir toujours Dieu devant les yeux en toutes choses, et de ne rien faire que pour l'amour de lui.. mais le quatrième degré est encore plus haut. Il consiste à faire tout ce qu'on fait purement pour plaire à Dieu. » Pour plaire purement à leur ami divin, les parfaits ont même abandonné entre les mains de Dieu leur salut et leur éternité, sans vouloir conserver en eux aucune inquiétude ni vue aucune sinon pour voir ce que Dieu veut d'eux (*Fondements*, livre V, chap. III, édit. 1667, p. 198). Leur amour est si désintéressé que « son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt et à ne s'arrêter à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu » (*ibid.*, livre V, chap. III, p. 322). Et l'on devine la satisfaction qu'éprouvait Fénelon à citer dans ses justifications le P. Surin, « approuvé par M. de Meaux ».

L'on pourrait en particulier multiplier les citations et même les chapitres tirés du dernier ouvrage de Surin. Mais, précisément, cet ouvrage tout entier consacré à l'amour de Dieu donne clairement toute sa pensée sur la matière. Et il y apparaît que son amour pur était avant tout pureté d'intention en toutes choses, et ne mérite pas d'être jugé comme celui de Fénelon. Crainte de Dieu, espérance des biens éternels s'y trouvent avec la pratique des vertus chrétiennes en fort bonne place.

Cela n'empêche pas que le P. Surin réclame une charité aussi parfaite que possible. Chaque action, même la plus minime, doit être commandée par une intention droite et pure ; et cela, dans la pensée de l'auteur, doit s'entendre de l'intention de charité. Mais on ne trouve pas chez lui un état de charité comme le voulait Fénelon. Son amour pour Dieu n'en partage pas l'exclusivisme. Il n'entraîne pas la passivité à l'égard de la pratique des vertus ; il demande seulement qu'on les consomme par la charité ¹. Un chapitre entier exige qu'on fasse « toujours état de la crainte » ².

Quant au désir du ciel, il semble même que le P. Surin dépasse Fénelon. Il veut que l'âme laisse tout jusqu'à s'oublier elle-même, sa vie, sa santé, sa réputation, sa gloire, son temps, son éternité ³, qu'elle n'ait pas d'égard à elle-même, « non seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité » ⁴.

¹ SURIN, *Amour de Dieu*, Liv. I, chap. ix, éd. Pottier et Mariès, p. 43.

² *Ibid.*, chap. VIII, p. 40.

³ SURIN, *Fondements de la vie spirituelle*, livre I, ch. iv, (édit. 1669) p. 44.

⁴ *Ibid.*, livre V, ch. III, p. 324. Cf. FÉNELON, *Œuvres*, t. II, p. 635.

Mais quelle différence avec Fénelon ! Le P. Surin ne professe pas je ne sais quelle indifférence pour son salut ; ou bien quand il paraît le faire, c'est encore chez lui une manière de travailler à son salut. En s'abandonnant ainsi, il remet à Dieu le soin de ses intérêts « afin que l'âme puisse dire qu'elle espère tout de celui pour qui elle quitte tout » ¹.

D'autre part, Fénelon confond sans cesse deux choses : pour lui, faire abstraction de ses intérêts dans l'acte de charité équivaut à s'en désintéresser. Il y a pourtant de la marge entre les deux attitudes.

Le même besoin de tirer le P. Surin à sa doctrine lui en fait encore dépasser la pensée quant aux épreuves mystiques. Dans les épreuves, dit le P. Surin, « l'âme se sent pleine de mouvements d'orgueil, d'adversion d'autrui, d'impureté, de dépit et de rage, et parfois même de désespoir, d'infidélité, avec des ténèbres si épaisses que l'âme se croit difforme et désagréable à Dieu et se voit manifestement sale et insupportable à soi-même » ². « Elle se voit comme réprouvée par l'opération de l'esprit diabolique qui fermant la porte à toute joie ne lui laisse que la vue de son mal » ³. »

Mais il n'y a là rien d'autre que l'affirmation des épreuves permises par Dieu. C'est la tentation de saint François de Sales se croyant, six semaines durant, irrémédiablement damné. C'est aussi celle du P. Laurent de la Résurrection, dont nous avons parlé. En vain, Fénelon tâche-t-il d'en tirer parti. Il y a de la différence entre croire à sa damnation sous l'emprise d'une tentation et adhérer à cette persuasion par un acte de la volonté. Nulle part, il n'est question que saint François de Sales ou le P. Laurent aient fait un acquiescement simple et absolu à leur damnation. Nulle part le P. Surin ne l'affirme non plus. Après tout, ce n'est pas la tentation qui constitue la faute, mais l'adhésion à ses suggestions.

¹ *Ibid.*, livre V, ch. III p. 325.

² *Ibid.*, livre IV, ch. VIII, p. 301.

³ SURIN, *Catéchisme spirituel*, cité par FÉNELON, t. II, p. 641.

TROISIEME PARTIE

LUTTE ET CONDAMNATION

CHAPITRE I

AU LENDEMAIN DE LA PUBLICATION DES MAXIMES DES SAINTS

1. RÉACTION DES AMIS ET DES ADVERSAIRES.

« Vous voulez absolument savoir ce que je pense de votre livre, mandait le ministre d'État Le Pelletier à Fénelon, eh bien ! sachez que mon sentiment est que, pour l'honneur du Roi, pour l'intérêt de la religion et pour votre propre gloire, il serait à souhaiter que votre palais avec votre livre eussent été réduits en cendres il y a six mois ¹. »

Jugement sévère d'un homme qui, sans être théologien, était bien placé pour prévoir les embarras futurs qu'allait créer cette affaire.

Sans doute, Fénelon n'était-il pas assez naïf pour escompter une adhésion générale et immédiate à la spiritualité de son ouvrage. L'inflexibilité de Bossuet et l'hostilité qu'il n'avait cessé de manifester à l'endroit de la doctrine qui y était exprimée lui interdisaient de croire à un facile succès. Il comptait du moins rassurer ses amis, disposer en sa faveur les hésitants, impressionner ses adversaires. Aussi, au lendemain des *Maximes des Saints*, dut-il éprouver la pénible sensation d'un homme qui, espérant par un geste décisif et quelque peu audacieux, hâter le dénouement d'une situation intolérable, lui a donné au contraire un regain de vitalité. En vain s'était-il couvert de l'autorité des auteurs les plus vénérés et les moins discutés. Les Saints se révélaient impuissants à imposer la paix. Plus encore, le ralliement qu'ils devaient sonner retentit

¹ Allusion à l'incendie de l'archevêché de Cambrai, en fév. 1697, durant lequel les papiers de Fénelon furent brûlés. Cet avis est d'autant plus intéressant que LE PELLETIER blâme les procédés de BOSSUET.

comme un signal de débandade. Les analyses précédentes nous dispensent de revenir sur les causes de cet échec.

En définitive, les *Maximes*, destinées à dissiper l'état de malaise qui se prolongeait depuis des mois, accusaient les divergences. Saint-Simon était un fidèle interprète lorsqu'il écrivait :

« Ce livre choqua fort tout le monde : les ignorants parce qu'ils n'y entendaient rien ; les autres par la difficulté à le comprendre, à le suivre et à se faire à un langage barbare et inconnu ; les prélats opposés à l'auteur par le ton de maître sur le vrai et le faux des *Maximes* et par ce qu'ils crurent apercevoir de vicieux dans celles qu'il donnait pour vraies¹. »

Il y a dans ces lignes plus que l'opinion d'un homme peu tendre pour un prélat dont il ne parvenait pas à comprendre l'amitié pour une visionnaire². De quelque côté qu'on se tourne, on retrouve les mêmes échos.

En effet, dès son apparition le livre se heurta à une réprobation quasi universelle. Que Bossuet et ses amis lui aient fait grise mine, voilà qui n'a rien de surprenant. Mais restaient ceux qui n'avaient pas les mêmes motifs de se montrer peu accueillants. M. de Chartres s'était entremis pour favoriser un rapprochement ; la droiture de son caractère garantit sa sincérité. M. Tronson, dont la haute conscience, dont l'affection pour Fénelon sont connues, n'eût pas manqué de témoigner sa satisfaction, s'il y avait eu lieu. Les partisans de la paix se déclarent contre lui. Pour n'en citer qu'un, le cardinal Le Camus, dont la franchise est évidente, et qui, vivant loin de Paris, ignorait les petites intrigues autour du livre, manifestait un légitime étonnement pour ces « cas métaphysiques qui scandalisent les faibles, dont les théologiens méthodiques et exacts ne peuvent s'accommoder et dont les libertins se raillent »³.

De son côté, Jean Racine se montrait inquiet :

« L'amitié qu'avait pour moi M. de Cambray ne me permet pas d'être indifférent sur ce qui le regarde et je souhaiterais de tout mon cœur qu'un prélat de cette vertu et de ce mérite n'eût point fait un livre qui lui attire tant de chagrins⁴. »

¹ *Mémoires du Duc de SAINT-SIMON*, Collection « Les Grands Écrivains de la France », Hachette, 1879, t. IV, p. 70.

² On connaît assez les remarques piquantes de SAINT-SIMON sur cette célèbre amitié, qui, à son avis, était « un amalgame de sublime ».

³ *Lettres du Cardinal LE CAMUS*, évêque et prince de Grenoble (1632-1707), publiées par P. INGOLD, Paris, chez A. Picard, 1892 : Lettre à M. Marcel, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas, 1^{er} avril 1697, p. 592.

⁴ Lettre à J.-B. Racine, 5 avril 1697. RACINE, Collection « Les Grands Écrivains de la France », Hachette, 1865, t. VII, p. 170.

Que cette affaire passionnât déjà alors le grand public, un fait que nous rapporte Saint-Simon en témoigne : le 25 mars 1697, écrit-il, prêchant devant le Roi, le P. de la Rue « ses trois points finis... demanda permission au Roi de dire un mot contre des extravagants et des fanatiques qui décriaient les voies communes de la piété... et fit des peintures d'après nature par lesquelles on ne pouvait méconnaître les principaux acteurs pour et contre. Ce supplément dura une demi-heure, avec fort peu de ménagements pour les expressions » ¹.

Au sujet de ce sermon, Racine écrit à son fils (5 avril 1697) :

« Le sermon du P. de la Rue fait ici un fort grand bruit, aussi bien qu'au pays où vous êtes, et l'on dit qu'il a parlé avec beaucoup de véhémence contre les opinions nouvelles du quiétisme ². »

On sait que le P. de la Rue se signala par sa sévérité, et même son injustice pour Fénelon. Le 20 août 1698, en la fête de saint Bernard, il faisait devant Bossuet un sermon, où il se permit des allusions blessantes pour Fénelon ³.

Mais que dire de l'impression douloureuse produite chez ses amis ?

Dès le 28 février 1697, l'abbé de Brisacier ne craint pas d'écrire à Fénelon que son livre l'a jeté « dans une grande consternation ». « Ma frayeur », continue-t-il, « n'a point été vaine. » Tous, même les gens les moins prévenus, « ne peuvent s'empêcher de dire en secret ou tout haut que vous avez peu de partisans en cette affaire ». La raison en est « qu'il ne se trouve presque personne qui ose vous soutenir ni dans la forme, ni dans le fond ». Et voici qui est plus grave et bien expressif, si l'on songe que c'est un ami qui écrit :

« Vos meilleurs amis, sans vous le témoigner, sont désolés de vous voir engagé dans une carrière dont vous ne sauriez sortir avec un entier agrément et où certainement vous n'aviez nulle obligation d'entrer pour la gloire de Dieu, qui, au contraire, en souffrira ⁴. »

Pouvait-on dire plus clairement et plus courageusement que les

¹ SAINT-SIMON, *Mémoires*, *op. cit.*, t. IV, pp. 85-86. — Cf. également *Journal* de DANGEAU, *ibid.*, en note.

² RACINE, *op. cit.*, t. VII, p. 170.

³ Lettre de l'abbé de Chantérac à Fénelon, 13 septembre 1698 (t. IX, p. 525).

⁴ Lettre de l'abbé de Brisacier à Fénelon, 28 février 1697 (t. IX, p. 132).

Maximes, tout en se proposant d'éclairer les âmes et de les mettre en garde contre les illusions, ne pouvaient que semer la discorde et jeter le trouble ? Quelques jours auparavant, Fénelon lui avait fait savoir que ces rumeurs malveillantes étaient l'affaire « des cabales de ville et de cour, de doctrine et de politique, qui remuent ciel et terre » ¹ contre lui. Mais son livre triomphera, car il représente la vraie spiritualité, approuvée par M. de Noailles et M. Tronson, admise par Bossuet lui-même.

Les « cabales » eussent été incapables de créer une désapprobation aussi générale. Elle était due à la doctrine. M. de Bausset, dont la sympathie pour Fénelon va jusqu'à la partialité, n'hésite pas à écrire : « On doit convenir que les nombreuses réclamations qui s'élevèrent contre le livre des *Maximes des Saints* ne parurent tenir à aucun esprit de parti ². »

2. EMBARRAS DE FÉNELON.

Lorsque Fénelon attribuait à l'esprit de parti et à la politique la campagne d'hostilité menée contre son livre, ne cherchait-il pas, avant tout, à rendre confiance à ses amis, confiance qu'il ne possédait plus lui-même ? Avant février 1697, sa correspondance respirait un bel optimisme. Ni les réserves de M. de Noailles, ni l'attitude de M. Tronson, qui s'était dérobé, n'avaient été capables de l'arrêter ou de lui suggérer plus de circonspection dans la présentation d'une doctrine que les conférences d'Issy avaient révélée si épineuse. L'opinion publique l'avertissait qu'il s'engageait dans une aventure dont l'issue était pour le moins incertaine.

Dans son désarroi, que va faire Fénelon ? Acceptera-t-il de gaieté de cœur l'échec si peu glorieux de plusieurs années d'efforts ? La rumeur semblait sonner le glas de ses espérances. Lui qui, dans son for intérieur, tout en faisant l'apologie de son attitude, escomptait porter un coup à Bossuet, se découvrait sa propre victime. Il s'était hasardé sur un terrain glissant contre l'avis de gens autorisés et bien intentionnés ; il en subissait les conséquences.

Avec inquiétude, il voyait la fâcheuse impression du début s'accroître avec le temps et les critiques se préciser. Seuls de très rares amis lui envoyaient des félicitations et des encouragements.

¹ Lettre de Fénelon à l'abbé de Brisacier, 24 février 1697 (t. IX, p. 131).

² *Histoire de Fénelon*, livre III, t. II, p. 21.

Il les accueillait avec reconnaissance, mais on a l'impression qu'il les eût sacrifiés volontiers pour un mot de M^{me} de Maintenon, pour un avis favorable de M. de Paris et de M. de Chartres, ou même pour une simple lettre cordiale de Bossuet. Mais ce qu'il en entendait n'était pas rassurant. M^{me} de Maintenon se taisait ; il savait à quoi s'en tenir sur son silence. Dans deux lettres à M. de Noailles (7, 16 mars) elle s'était nettement prononcée contre le livre. M. de Noailles consentait à s'entremettre pour calmer l'opinion, « mais, écrivait-il à Fénelon, il faut que vous m'aidiez pour cela, et que vous en fassiez plus que dans un autre temps parce que vous n'avez pas présentement affaire seulement à M. de Meaux, mais au public, mais à une foule inconcevable de docteurs, de prêtres, de religieux, et de gens de toute espèce et de toute condition » ¹. S'il promettait ses services, il n'en approuvait pas pour autant les *Maximes*.

« Je suspendrai mon jugement tant que je pourrai, disait-il, mais je ne puis vous promettre de le faire entièrement, non pas à cause du déchaînement, mais parce que j'ai trouvé des choses changées ou ajoutées dans votre livre que je n'avais point vues dans le manuscrit que vous m'aviez envoyé, comme le trouble involontaire ².... »

En vain, Fénelon prodiguait-il à M. de Chartres les témoignages de la plus humble déférence. Il regrettait qu'il n'ait point eu connaissance de son manuscrit, et en rejetait le tort sur M. Tronson.

« J'ai été bien fâché, mon très cher prélat, d'apprendre que M. Tronson n'a pu, en mon absence, vous montrer mon ouvrage comme il s'en était très positivement chargé ³. » Du moins, recevra-t-il ses « avis avec une grande attention et une confiance très cordiale » ⁴.

M. de Chartres, ainsi que nous le verrons plus en détail, ne se fit pas faute de faire à Fénelon des objections très pressantes. Les explications qu'il en reçut ne firent que renforcer son opinion première. Il restait convaincu qu'un désaveu formel du livre s'imposait. « Au nom de Dieu, croyez-en vos bons amis et n'attendez pas un jugement de Rome qui ne peut vous être favorable ⁵. » Tout retard serait fâcheux.

¹ Lettre de M. de Noailles à Fénelon, 29 mars 1697 (t. IX, p. 134).

² *Ibid.*

³ Fénelon à Mgr de Chartres, 10 février 1697 (t. IX, p. 129).

⁴ *Ibid.*

⁵ Mgr de Chartres à Fénelon, 28 mai 1697 (t. IX, p. 150).

« Je prie Notre-Seigneur, mon très cher prélat, que vous fassiez ce que son Saint-Esprit vous inspirera et que vous compreniez bien la différence qu'il y a entre revenir de soi-même, simplement, humblement, courageusement, ou être censuré à Rome dans un ouvrage qui ne peut pas être approuvé ¹. »

M. Tronson, avec moins de fermeté, mais avec un accent qui traduit son ardent désir de la paix, essayait d'amener son cher disciple à composition avec les évêques. A part lui, nous l'avons vu, il avait estimé l'entreprise de Fénelon très scabreuse. L'opinion et aussi les remarques pertinentes de ses amis, en particulier de M. Hébert, le très estimé curé de Versailles, le confirmaient dans son pessimisme ². Il resta l'affectueux soutien et le confident de Fénelon. Mais il ne lui en conseilla que plus fortement une condamnation de M^{me} Guyon.

« Après avoir fait beaucoup de réflexions sur les soupçons que le public a formés contre vous... dans l'état où sont les choses, je ne crois pas que vous puissiez en conscience vous dispenser de condamner les livres de M^{me} Guyon, comme contenant les erreurs que les évêques ont censurées. Je prends trop de part à vos véritables intérêts pour ne pas vous proposer le seul moyen qui me paraît capable de remédier à tous les maux que l'on craint ³. »

De quelque côté qu'il se tournât, Fénelon percevait le même son de cloche : son livre était une apologie déguisée de la doctrine condamnée par les articles d'Issy. Il reprenait à son compte quelques-uns des principes de ce quiétisme qu'il affirmait proscrire.

Fera-t-il retour en arrière, ou bien défendra-t-il son livre tel quel, envers et contre tous ? Il était trop fin pour ne pas tenir compte de l'opinion publique qui s'agitait autour de lui. Manifester dès l'abord une intransigeance qui se refusait à tout accommodement eût été une faute impardonnable et un très mauvais service rendu à la cause de son livre. Mieux valait au contraire atténuer le plus tôt possible cette fâcheuse impression. Il s'y employa de son mieux. A Bossuet lui-même, qu'il n'avait certes pas ménagé, il écrivit une lettre où une certaine mauvaise humeur n'empêche pas

¹ *Ibid.*

² Lettre de M. Hébert, curé de Versailles à M. Tronson, fin mars 1697 (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 136).

³ M. Tronson à Fénelon, 16 avril 1697 (t. IX, p. 139).

la plus parfaite déférence ¹. Il reprend, à sa façon, toute l'histoire que nous connaissons, diminuant sa propre responsabilité, rejetant une partie des torts sur Bossuet. Mais il refuse de prendre à son compte la publication précipitée des *Maximes*. Il sent, dirait-on, que le moment est très mal choisi pour le prendre de haut avec M. de Meaux.

En général, sa tactique consiste à attribuer à d'autres la publication de son livre, à convenir de la hardiesse et même de l'équivoque créée par certaines expressions. Il proteste de la droiture de ses intentions, de son désir de ne pas battre en brèche la doctrine d'Issy. Il promet des explications, annonce des retouches qui donneront toute satisfaction.

Il était effectivement disposé à opérer quelques changements. Avant même de lancer son livre dans le public, il procédait déjà à quelques retouches, insignifiantes il est vrai. Du moins permettaient-elles d'inférer que le livre n'était pas aussi intangible que l'auteur lui-même l'affirmait. Sous la pression des événements, à l'aide des remarques qui lui venaient de toute part, il méditait quelque chose comme une nouvelle édition qui serait plus « précautionnée », qui supprimerait « certaines équivoques faciles à lever » ². Le 8 juin il annonçait à M. de Noailles que les échanges de vues avec M. Godet-Desmarais lui avaient suggéré des éclaircissements qu'il joindrait à son livre « dans une nouvelle édition » ³. En fait, il travailla à des explications qui accompagneraient son livre à Rome. A l'abbé de Chantérac, sur le point de partir, il remettait « une copie manuscrite du projet d'une édition nouvelle » ⁴. Il s'en cachait si peu que nous voyons Bossuet en témoigner quelque inquiétude. Il estimait que laisser maintenant passer ce livre à la faveur d'une explication sans y toucher, c'était déclarer publiquement que la doctrine en était saine et irrépréhensible ⁵.

Mais ce projet de Fénelon ne tardait pas à être traversé. Divers incidents qu'il nous faut voir transformaient le débat et lui donnaient une direction différente.

¹ Fénelon à Bossuet, 9 février 1697 (t. IX, p. 129).

² *Première Réponse à M. de Chartres*, fin avril 1697 (t. II, p. 260).

³ Fénelon à M. de Noailles, 8 juin 1697 (t. IX, p. 154).

⁴ Voir sur ce point l'introduction de M. CHÉREL dans son édition des *Maximes des Saints*, Bloud, 1911, en particulier pp. 13-30.

⁵ Bossuet à son neveu, 15 avril 1697. *Corr.*, t. VIII, p. 233.

3. LE LIVRE A ROME.

Au cours des premiers mois qui suivirent la publication de son livre, Fénelon assistait en témoin inquiet à l'explosion d'une malveillance universelle. Il ne pouvait se faire illusion sur l'hostilité de l'opinion publique. Braver l'opposition qui grandissait, c'était tenter une aventure dont il serait seul à payer les frais. Aussi estimait-il plus sage, ainsi que nous l'avons vu, de donner quelque satisfaction à ses adversaires. Non pas qu'il songeât à un désaveu pur et simple. Mais, s'il entrait dans la voie des concessions, c'était dans l'espoir de désarmer la critique et de gagner du temps. Un peu de répit lui permettrait de donner à ses idées une tournure plus « précautionnée ». Mais il allait être la victime de ses demi-mesures.

Une affaire qui divisait la cour ne pouvait échapper longtemps au Roi. M. de Pontchartrain le mit au courant ¹. Assurément ne dut-il guère plaider la cause de Fénelon, lui qui disait « qu'il n'y avait que des flatteurs ou bien les dupes de M. de Cambrai qui pussent l'approuver » ². De son côté, l'archevêque de Reims, Maurice Le Tellier, espérait se faire bien venir en avertissant le Souverain du danger des *Maximes* ³. Louis XIV désira prendre l'avis de Bossuet. Quel fut exactement leur entretien ? Dans sa *Relation sur le Quiétisme*, Bossuet rapporte qu'il eut à essuyer les reproches du Roi, qui le réprimanda de son long silence dans une affaire aussi grave ⁴. Quoi qu'il en soit, les évêques de Paris, de Meaux et de Chartres étaient chargés de procéder à un examen approfondi du livre en question. Ils présenteraient ensuite à Fénelon les articles sur lesquels il aura à s'expliquer ⁵.

Quelques-uns veulent que Bossuet ait saisi avec empressement cette occasion de donner la réplique à Fénelon, qui avait refusé son approbation aux *États d'oraison*. Il est vrai que sa correspondance témoigne d'une certaine mauvaise humeur. Mais il écrit et répète : « Nous continuons l'examen de son livre avec toute la diligence et la modération possible, sans aucun égard à la per-

¹ PHELIPPEAUX, *Relation du Quiétisme*, I, p. 221.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ BOSSUET, *Relation sur le Quiétisme*. Sect. VI, n° 4.

⁵ Bossuet à son neveu, 29 avril 1697 (*Corresp.*, t. VIII, p. 241).

bonne, encore qu'elle nous soit chère ¹. » Ce qu'il désire, c'est moins faire la leçon à Fénelon que sauver ce qu'il croit être la vérité. Le 29 avril, les évêques avaient terminé un extrait de propositions qu'ils jugeaient condamnables, et, dit Bossuet, elles « ne sont pas en petit nombre » ². A la première occasion ils le présenteraient à leur collègue.

Mais Fénelon n'entendait pas du tout faire figure d'accusé devant les évêques, ses égaux. « Craignant, dit d'Aguesseau, de se voir bientôt condamné par ses confrères » ³, il porta son affaire à Rome. Le 12 ou 13 avril, il soumettait à M. Tronson un projet de lettre au Souverain Pontife ⁴. Le Sulpicien, qui, sur son désir, en avait conféré avec M. de Chartres lui répondait :

« Mgr de Chartres a vu votre lettre. Quoi qu'il approuve fort votre soumission au Pape, lui et moi, nous aurions souhaité pour l'amitié que nous avons pour vous et même cru nécessaire pour le bien de la paix qu'elle fût accompagnée d'un désaveu ou d'une explication des choses qu'on trouve à redire dans votre livre ⁵. »

A son tour M. de Noailles était mis dans le secret ; seul, comme toujours, Bossuet ne fut pas consulté.

La même lettre qui annonçait à M. Tronson l'envoi de ce projet nous apprend que Fénelon se rendait à Versailles pour solliciter l'autorisation royale. Satisfaction lui fut accordée, car, le 11 mai, il écrivait à Louis XIV : « Si j'ai écrit au Pape, Votre Majesté sait que je ne l'ai fait que par son ordre ⁶. » Il avait expédié son Mémoire à Rome le 27 avril ⁷. Il exposait au Souverain Pontife l'état de la question, lui annonçait une édition latine des *Maximes* et l'assurance de son entière obéissance.

Cette démarche de Fénelon modifiait considérablement la situation. Du jour où Rome était saisie de l'affaire, la mission des prélats français prenait fin. Ils avaient espéré terminer en France une affaire française. Mais Fénelon les déboutait de leur rôle d'arbitres.

¹ Bossuet à son neveu, 22 avril 1697 (*Corresp.*, t. VIII, p. 237).

² Bossuet à son neveu, 29 avril 1697 (*Corresp.*, t. VIII, p. 241).

³ D'AGUESSEAU, *Mémoire sur les affaires de l'Église* (*Œuvres*, t. VIII, p. 200).

⁴ Fénelon à Tronson, 12 ou 13 avril 1697 (t. IX, p. 138).

⁵ Tronson à Fénelon, 16 avril 1697 (t. IX, p. 139).

⁶ Fénelon à Louis XIV, 11 mai 1697 (t. IX, p. 147).

⁷ Cette lettre se trouve reproduite en latin avec une traduction française dans la *Correspondance* de FÉNELON, IX, pp. 141-144.

Était-ce à son avantage ? Il est certain qu'il ne pouvait attendre beaucoup de ménagements de la part de Bossuet, qui menait l'enquête. Ajoutons qu'il ne les méritait pas non plus, car au cours des derniers mois il avait ménagé aussi peu que possible le vieil évêque auquel il devait pourtant beaucoup. Il se soustrayait donc à un critique redoutable qui était au courant des dessous du livre et devenait ainsi particulièrement dangereux. Peut-être pensait-il que le vieux défenseur du gallicanisme n'oserait pas le poursuivre à Rome. En cela, il sous-estimait franchement Bossuet, qui n'avait pas l'habitude de faire passer la cause de la vérité après son amour-propre. Certes, celui-ci avait regretté que l'approbation de son jeune ami ne figurât pas en tête des *États d'oraison* avec celle de MM. de Paris et de Chartres. Mais l'accueil favorable et même enthousiaste fait à son livre la compensait largement. Il semble donc que ce soit rabaisser à plaisir Bossuet que de lui prêter je ne sais quelle intention d'amour-propre froissé dans la poursuite des *Maximes*.

Puisque Fénelon portait son affaire à Rome, Bossuet était décidé à l'y suivre.

« Il a trouvé à propos, dit-il, d'en écrire au Pape et il a bien fait, si c'est avec la soumission et la sincérité qu'il doit ¹. » Mais comme il craint que ce ne soit qu'une manière de s'en tirer, il continue : « Nous nous sentons obligés d'instruire le Pape de l'importance de la chose et des raisons que nous avons d'en éclairer Sa Sainteté ². »

Fénelon, en effet, affirmait ne dépasser en rien la doctrine d'Issy. Par le fait même, il englobait dans sa cause les signataires des articles, qui, certes, ne l'entendaient pas ainsi. Dès lors, il était tout à fait opportun qu'ils en avertissent le Souverain Pontife. Au début, MM. de Paris et de Chartres se montraient défavorables à une démarche à Rome, soit par amitié pour Fénelon, soit par crainte d'une procédure pénible. Ils espéraient toujours terminer l'incident par la persuasion. Mais Bossuet les y décida lorsque Fénelon refusa tout désaveu.

« Prenez, déclara-t-il, le parti qu'il vous plaira, pour moi je vous déclare que j'élèverai ma voix jusqu'au ciel, contre des erreurs que vous ne pouvez plus ignorer. J'en porterai mes plaintes jusqu'à Rome, et par toute la terre ³.... »

¹ Bossuet à son neveu, 6 mai 1697 (*Corresp.*, t. VIII, p. 245).

² *Ibid.*

³ PHELIPPEAUX, *Relation du Quiétisme*, I, p. 264.

Ils se mirent donc à l'œuvre et composèrent la fameuse *Déclaration des Trois Évêques*. C'était la réplique à la lettre de Fénelon au Souverain Pontife.

Fénelon avait deviné la répugnance de MM. de Paris et de Chartres à se constituer ses accusateurs officiels. Il tenta d'en tirer parti, leur demandant des conférences particulières, essayant de les désolidariser d'avec Bossuet. Mais, nous venons de le voir, la logique de Bossuet les avait décidés, quoique à contre-cœur. De plus l'obstination et l'attitude du Roi ne tardaient pas à étayer les raisonnements de M. de Meaux.

Jusque-là, Louis XIV avait évité de se prononcer ; il affectait, comme de juste, une certaine neutralité et avait même approuvé le recours au Pape. Mais son impatience prit bientôt le dessus. Dans la première partie de mai 1697, sur son instigation, trois religieuses et parmi elles, M^{me} de la Maisonfort, protégée de M^{me} de Maintenon, étaient renvoyées de Saint-Cyr à cause de leur attachement entêté à la doctrine nouvelle. Dans une visite qu'il faisait au couvent, il déclarait que jamais ces religieuses ne seraient autorisées à y rentrer.

Le 26 juillet 1695, Louis XIV écrivait au Pape Innocent XII ¹. Il avait, disait-il, fait examiner les *Maximes* par un grand nombre d'évêques et de docteurs ; tous unanimement les déclaraient dangereuses et inacceptables les explications qu'en donnait l'auteur. Derrière cette lettre il n'était pas difficile de découvrir Bossuet. Le Roi, en effet, l'avait rédigée, d'après un mémoire qu'il lui avait soumis ².

A partir de ce jour, Fénelon était perdu à la Cour. M^{me} de Maintenon lui refusa audience. Du moins lui demanda-t-il par lettre d'intercéder pour que liberté lui fût octroyée d'aller défendre son livre à Rome ³. Il renouvelait ainsi la demande adressée au roi quelques jours auparavant ⁴. La réponse ne tarda pas : elle enjoignait à Fénelon de rentrer à Cambrai. C'était l'exil. Désormais Fénelon ne quittera plus son diocèse.

¹ Voir cette lettre dans la *Correspondance* de BOSSUET, t. VIII, p. 520.

² BOSSUET avait composé un *Mémoire pour la lettre de sa Majesté au Pape et sur ce qu'elle a à dire au Nonce*. Cf. DELPLANQUE, *Fénelon...*, p. 234.

³ Fénelon à M^{me} de Maintenon, 29 juillet 1697 (t. IX, p. 175).

⁴ M. GOSSELIN parle d'une lettre au Roi qu'il n'a pas retrouvée, mais dont témoigne un résumé de M. PIROT (t. IX, p. 176, note).

CHAPITRE II

LES VARIATIONS SUR L'ESPÉRANCE

1. L'ESPÉRANCE DÉSINTÉRESSÉE.

Toute la doctrine des *Maximes* reposait sur le désintéressement de la charité. L'âme conviée à l'état d'amour pur s'interdit toute recherche de son intérêt propre, même éternel ; son indifférence s'étend à tout, y compris l'espoir du ciel. Du même coup, Fénelon entraînait en conflit avec l'espérance théologale, dont la raison d'être est précisément l'attente d'un bonheur intéressé. Ne pouvant évidemment pas la sacrifier, il avait tenté de tourner la difficulté par une distinction subtile : l'âme continue à vouloir son bonheur, mais elle le recherche uniquement parce que Dieu lui en fait un devoir. Ce désintéressement ne compromet nullement l'espérance, car pour qu'elle « demeure véritablement distinguée de la charité, il n'est pas nécessaire qu'elle ait des fins éloignées qui soient différentes » ¹.... « Il suffit que l'objet formel de l'espérance ne soit pas l'objet formel de la charité ². » Il en est effectivement ainsi : la fin éloignée de ces deux vertus est la même : Dieu ; leur objet formel est différent : celui de la charité, c'est la bonté ou la beauté de Dieu ; celui de l'espérance « c'est la bonté de Dieu, en tant que bonne pour nous et difficile à acquérir » ³.

Cette explication, la plus originale des *Maximes*, n'agréait pas au prudent M. Tronson. Parce que tout dévoué à Fénelon, son affection en concevait quelques alarmes. Il goûtait peu la théorie sur l'objet formel de l'espérance « où on avoue que ce n'est pas la diversité des fins qui fait la diversité des vertus, parce que toutes les vertus ne doivent avoir qu'une seule fin » ⁴. Il doutait « que cette raison soit bien reçue : car, quoiqu'il soit vrai que toutes les

¹ *Maximes des Saints*, article IV, vrai.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ M. Tronson au duc de Chevreuse, 2 février 1697 (t. IX, p. 125).

vertus n'ont qu'une fin dernière, il est vrai néanmoins que chacune a sa fin particulière distinguée des autres » ¹.

M. Tronson avait touché juste. Le cas de l'espérance commande toute la lutte postérieure. Le temps de lire et d'approfondir les *Maximes*, et M. de Chartres demandait à Fénelon des explications sur ce point. Écoutant les conseils que lui suggérait son amitié intelligente et donnant suite à l'invitation de Fénelon l'assurant qu'il recevrait ses avis « avec une grande attention et une confiance très cordiale » ² il lui adressait des remarques très pressantes.

Tout d'abord, Mgr Godet-Desmarais s'étonnait d'une nouvelle définition de l'espérance.

« Dans l'état habituel d'amour désintéressé, dit l'article IV, il ne faut plus chercher pour l'ordinaire une espérance exercée par un motif d'intérêt propre ³. »

Mais quoi ! Une espérance désintéressée, qu'est-ce à dire ? Certes voilà qui était nouveau. De tout temps l'Église avait enseigné que l'espérance tendait à la possession et à la jouissance intéressée de Dieu. Or, les *Maximes* reposaient sur la négation de cette doctrine. Elles demandaient au parfait amant de jeter par-dessus bord tout ce qui de près ou de loin ressemblait à un désir intéressé. En effet, le cinquième degré étant à base de désintéressement habituel, il ne permet pas l'exercice, tantôt d'actes d'espérance, tantôt d'actes de charité. Une sorte d'acte ininterrompu et permanent constitue la vie de l'âme. Force était donc à Fénelon de supprimer l'espérance, ce qui était impossible, ou d'en donner une définition arbitraire qui ne ruinât pas sa thèse. Écoutons-le.

L'espérance désire évidemment la possession de Dieu : ce désir doit survivre sous peine de bannir la vertu dont il est l'expression. L'état d'amour ne l'exclut en aucune façon, mais il en transforme seulement le motif. Au lieu de désirer Dieu pour soi, on le désire pour lui. En effet, dans « l'état d'amour, je ne le veux point [Dieu] parce qu'il est mon bien », cela est réservé à l'espérance grossière, « je le veux par pure conformité à la volonté de Dieu qui me le fait vouloir » ⁴. L'espérance s'exerce donc par le commandement de la charité qui en filtre les énergies au point de les colorer de sa propre teinte.

¹ *Ibid.*

² Fénelon à M. de Chartres, 10 février 1697 (t. IX, p. 129).

³ *Maximes des Saints*, article IV, vrai.

⁴ *Ibid.*

M. de Chartres avait beau jeu pour déclarer inédite et absolument verbale la définition d'une pareille espérance qui, en fait, a disparu pour fusionner avec la charité. S'aimer soi-même uniquement pour Dieu et parce que tel est son bon plaisir, qu'est-ce autre chose que la charité ?

La difficulté était d'une simplicité redoutable. Fénelon ne l'élucla pas. Il y répondit par une sorte de profession de foi : « Je crois que l'espérance le regarde [Dieu] dans sa bonté relative à nous. L'espérance seule et sans charité est l'amour, le désir et l'attente de mon souverain bien en tant que mien. » Le désir de « mon souverain bien en tant que mien » est la caractéristique de l'espérance et ce qui la constitue en son essence théologale. Mais c'est là une définition verbale, livresque en quelque sorte.

« Il reste maintenant à savoir comment ce motif d'intérêt peut se trouver dans l'état habituel d'amour pur que j'ai nommé désintéressé et qui fait tout le système de mon livre ¹. »

Mieux que quiconque, Fénelon exposait le problème à résoudre : d'une part un état d'amour pur qui dit un entier désintéressement, d'autre part l'espérance qui se définit par des actes intéressés. Ce n'était pas lever la contradiction que d'arguer du mot « habituel ». Un état habituel de désintéressement exclut habituellement l'espérance et semble aussi la mettre sur le même plan que les imperfections inévitables.

« J'ai dit expressément que cet état subsistait avec des péchés véniels, à plus forte raison et sans aucune comparaison, il n'est pas incompatible avec des actes de simple espérance faits pour leur seul motif spécifique, lesquels sont par eux-mêmes bons et vertueux ². »

Mais cette réponse ne disait-elle pas, malgré les réserves de Fénelon, que comme les péchés véniels, à leur manière, les actes d'espérance sont un fléchissement dans l'état d'amour ?

Poursuivant ses explications, Fénelon revendique l'exercice de l'espérance pour son parfait, puisque :

1^o ses actes cherchent la béatitude en tant qu'elle est notre bien propre et par la raison précise que c'est notre bien propre ;

2^o du moment que ses actes cherchent notre bien propre, il est visible que l'amour de nous-mêmes y est renfermé.

¹ Première réponse donnée par M. l'archevêque de Cambrai aux difficultés de M. de Chartres sur le livre de l'Explication des Maximes des Saints (t. II, p. 256).

² Ibid., p. 257.

Si Fénelon s'en fût tenu là, il n'eût jamais été condamné, pour la bonne raison que son amour pur n'eût été que la traduction de la doctrine classique. Mais son propre système le contraignait à aller au delà. Et, en effet, il continue :

« En un autre sens, ces mêmes actes sont désintéressés et beaucoup plus parfaits que les autres de l'espérance commune, car l'*intérêt propre* est alors voulu par le *commandement de la charité* qui en rapporte le motif à un autre motif supérieur et désintéressé, je veux dire celui de la gloire de Dieu ¹. »

Qu'on nous permette une image. Un commerçant se rend dans la ville voisine. Il veut faire une visite à un ami très cher. L'affection seule a motivé son déplacement. En même temps cependant il peut conclure une riche affaire avec cet ami. Quoique commerçant dans l'âme il ne s'y prête que pour faire plaisir à cet ami. Il y trouve son intérêt ; bien plus, ce gain, il le veut, mais il ne l'envisage qu'à travers son ami. Ce qui domine, c'est l'amitié, c'est elle qui donne au marché sa raison d'être et sa vraie valeur. Loin de nous de blâmer un sentiment si pur et si noble. Mais, en cet homme, l'ami a supplanté le commerçant.

C'était là toute l'objection de M. de Chartres. A son avis les *Maximes* gardaient le mot espérance, mais pas davantage. Fénelon protesta, car dit-il, « les actes d'espérance ne sont pas moins de vraies espérances avec leur motif spécifique, pour être commandés par la charité » ². Parce que voulu par l'amitié le gain sourira-t-il moins au commerçant ? Au contraire, il y puise je ne sais quelle valeur spirituelle. Ainsi, le pur amour déteint sur l'espérance et lui confère l'auréole de la charité. Elle n'en perd pas son objet formel, qui est le *bonum mihi* et a « pour motif un intérêt propre ». Mais l'amour de Dieu qui s'y superpose lui communique la forme de la charité, selon la définition de saint Thomas ³.

Fénelon reconnaissait, tout au fond, que l'intérêt propre était le motif de l'espérance surnaturelle. Les actes de cette vertu, étant spécifiés par le *bonum mihi*, restaient intéressés en tout état de perfection, y compris celui de l'amour pur. Il sembla donc abonder dans le sens de M. de Chartres, s'arrogeant ainsi le droit de s'en

¹ *Ibid.*, p. 259.

² *Ibid.*, p. 258. C'est tout le sens de la *Première Réponse à M. de Chartres*.

³ Fénelon rappelle sans cesse ce texte de saint Thomas « que la charité est la forme ou la fin de toutes les vertus » (*Maximes des Saints*, article IV, vrai).

référer aux articles d'Issy. Mais aussi, dans ces conditions, M. de Chartres était fondé à y voir un désaveu implicite de son livre.

C'est ainsi que l'on s'explique sa lettre de fin avril à Fénelon.

« Ne l'excusez pas [votre livre], disait-il, car il est insoutenable. Il dit en termes formels, et cent fois, le contraire de ce que je viens de copier de votre dernier écrit. Dites que vous êtes fâché de l'avoir écrit ¹. »

Que faut-il admirer : le ton simple, direct, franc de M. de Chartres, ou bien, disons le mot, sa trop grande confiance ? Fénelon lâchant pied à la première attaque alors que depuis des années il allait à travers tout, sacrifiant les amitiés les plus chères ? M. de Chartres n'avait rien compris à la logique de son ami, infiniment plus souple que lui, et publiait que Fénelon était trop fier pour revenir en arrière. Il fallait toute sa simplicité et sa candeur d'âme pour oser écrire sérieusement : « Il est plus clair que le jour que votre livre est entièrement opposé et à l'explication que vous venez de me donner et à toute la doctrine de l'Église ². »

Y avait-il contradiction entre la *Première Réponse aux Objections de M. de Chartres* et les *Maximes* ? Fénelon était trop intelligent pour se mettre ainsi ouvertement en opposition avec lui-même. Contraint de s'expliquer, il s'était efforcé de donner satisfaction à son ami et d'endormir ses scrupules. Mais il n'entendait pas lui sacrifier ses idées. C'est ainsi que ce qui était « plus clair que le jour » augmentait encore l'obscurité et accentuait les divergences. Devant les conclusions de Mgr Godet-Desmarais, Fénelon se rebiffe.

« Doit-on vouloir qu'un évêque rétracte ni abandonne un livre ³ ? » Et il affecte de se croire incompris. « Si l'explication simple et naturelle de mon livre selon mes véritables sentiments contenus dans une lettre de M. de Chartres se trouvait impossible, ce serait alors que je devrais dire que j'ai mal parlé ⁴. » On ne peut dire plus clairement que l'évêque de Chartres ne l'a pas compris.

Mais alors Fénelon n'avait pas le droit d'exploiter cette même lettre de son ami comme une approbation.

« On conclut enfin, écrit-il à M. de Noailles, que la doctrine de ma lettre à M. de Chartres était saine et suffisante ⁵. »

¹ M. de Chartres à Fénelon, fin avril 1697 (t. IX, p. 145).

² *Ibid.*

³ Lettre de Fénelon, 2 mai 1697 (t. IX, p. 145).

⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵ Fénelon à M. de Noailles, 8 juin 1697 (t. IX, p. 154).

Oui, dans le sens que lui découvre ce dernier et que Fénelon rejette. Lorsque Mgr Godet-Desmarais lui écrivait :

« Si vous soutenez votre livre par des explications, on le tiendra bon, utile, sain dans sa doctrine, on le réimprimera ; on accusera de peu d'intelligence et de mauvaise intention tous ceux qui le condamneront ¹. »

il lui reprochait justement de traduire les *Maximes des Saints* en un langage orthodoxe afin de les mettre à couvert.

Au terme de cette première explication avec M. de Chartres, l'espérance se trouve en un équilibre particulièrement instable. Pressé par les objections de son interlocuteur, Fénelon a insisté sur le motif formel qui, en toute hypothèse, est le *bonum mihi*. C'était affirmer nettement l'intérêt personnel. Trompé par cette profession de foi, M. de Chartres s'est déclaré satisfait, négligeant les nuances qu'y glissait Fénelon. Celui-ci n'avait garde d'omettre que dans l'état d'amour pur, ce *bonum mihi* animé par la charité en acceptait aussi le désintéressement. Il retirait de la main gauche ce qu'il avait donné de la main droite.

2. LA DOUBLE ESPÉRANCE.

La *Réponse aux Objections de M. de Chartres* reprenait donc, au dire de Fénelon, l'exposé des *Maximes*. Si Mgr Godet-Desmarais s'y était mépris, c'est qu'il s'était laissé séduire par le langage très habile de Fénelon, qui, tout en semblant abonder dans ce sens, ne sacrifiait rien du principe fondamental des *Maximes*. Est-ce à dire que ses remarques furent vaines ? La réponse, Fénelon nous la donne lui-même. Ses véhémentes protestations ne dissipent pas tout à fait une gêne réelle.

La nécessité de la défense lui avait imposé une révision de ses idées à la lumière d'une critique serrée. Il ne pouvait pas ne pas découvrir la faiblesse de ses positions et la violence qu'il faisait à certaines vérités théologiques. En définitive, il constatait que ni l'amour pur, ni le dogme n'avaient lieu de se déclarer satisfaits. Son espérance n'était pas assez intéressée pour rassurer ses adversaires, elle l'était trop pour ne pas ruiner son amour pur. Aussi, on le sent qui se débat, qui cherche sa définition. Il remanie

¹ M. de Chartres à Fénelon, 28 mai 1697 (t. IX, p. 150).

ses expressions, essaie de leur donner une formule moins compromettante, évite toute apparence de contradiction. Mais tous ses efforts l'acculaient, malgré lui, à l'affirmation, selon les besoins du moment, d'une espérance tantôt intéressée, tantôt désintéressée. En effet, la réponse à M. de Chartres contenait en germe une double espérance.

Fénelon se trouvait ainsi amené à reprendre une idée ancienne qui figurait en toutes lettres dans sa première esquisse des *Maximes*, rédigée sous forme d'un commentaire des articles d'Issy. Déjà alors, il s'était heurté à la difficulté de faire place à des actes d'espérance dans une vie toute d'amour pur. « J'avoue, reconnaissait-il, qu'on a de la peine à l'accorder [l'espérance] avec le pur amour, si on n'a point d'autre idée de l'espérance que celle que nous a donnée saint Thomas, et, après lui, la plupart des scolastiques ¹. » Et il définit brièvement cette espérance classique.

Mais, continue-t-il, « ne peut-on pas supposer qu'il y a deux espérances comme il y a deux amours, et que l'espérance intéressée répondant à l'amour de concupiscence, l'espérance désintéressée répond à l'amour d'amitié ². »

On voit où il voulait en venir.

« Par là, on peut concilier, ce me semble, la charité pure avec l'espérance. Je puis attendre et désirer le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'espérer avec autant de désintéressement pour moi que pour un autre. Je le désire à moi, mais non pas pour moi ³. »

Cette explication qu'il avait abandonnée dans l'édition définitive des *Maximes*, sans doute parce que dangereuse, il la glisse avec infiniment de précautions et circonspection ; il l'insinue discrètement afin, dirait-on, de se ménager la possibilité de la renier en cas d'alerte. C'est ainsi que, peu de temps après la première

¹ FÉNELON, *Explication des articles d'Issy*, publiée par M. Albert CHÉREL, Hachette, 1915, pp. 2-7.

² *Ibid.*

³ FÉNELON, *Œuvres*, t. II, pp. 256-260. Même doctrine est présentée : *Réponse de M. de Cambrai aux quatre questions de M. de Meaux* (t. II, pp. 277-278). La *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux difficultés proposées par M. l'archevêque de Paris dans la conférence du 18 juillet 1697* insinuait la même doctrine (t. II, pp. 279-282). Il dit déjà « Mon système est fondé sur un amour naturel de nous-mêmes qui est la propriété ou l'intérêt propre, qui est une imperfection sans être un péché, et qui diminue à mesure que les justes mercenaires deviennent parfaits enfants. » *Réponse aux difficultés proposées par M. l'archevêque de Paris* (t. II, p. 280).

réponse à M. de Chartres, dans *Vingt questions proposées à M. de Meaux par M. de Cambrai*, est opéré le dédoublement de l'espérance. « Tout le système de mon livre, y déclarait Fénelon, se réduit à exclure du cinquième état d'amour les actes intéressés sans jamais exclure les actes désintéressés des vertus distinctes. »
Donc :

1^o dans les quatre premiers degrés d'amour : actes intéressés ;

2^o dans le cinquième degré d'amour : actes désintéressés.

Mais, si dans le dernier cas « l'amour de charité pour nous ne nous fait désirer notre béatitude que pour glorifier Dieu en nous », par quel tour de force sauver le *bonum mihi* spécifique de l'espérance ? Il ne suffit pas de dire que, quand on ne s'aime délibérément que d'un amour de charité, on peut en vertu de cet amour si pur se désirer le souverain bien en tant qu'il est souverain bien pour soi. En effet, pareille subtilité — et l'objection revient sans cesse — détruit ou l'état d'amour ou l'espérance. Et nous voilà de nouveau au rouet.

Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il n'est pas facile de tirer au clair la pensée de Fénelon. Lui-même embrouille tout, à force d'habileté ; par là, il trouve toujours réponse à ses adversaires lorsqu'ils se croient autorisés à le condamner par ses propres expressions.

Pourtant, quoi qu'il fasse, il affirme bien une double espérance. En effet, parfaits et imparfaits tendent vers un même terme qui est Dieu. C'est là l'objet matériel de leurs efforts. Mais combien diffère le mobile qui les anime ! L'espérance intéressée, à travers Dieu qu'elle aime, garde la notion de jouissance personnelle, à laquelle elle s'accroche résolument. Dieu lui apparaît comme sa béatitude suprême et c'est sous cet angle qu'elle le désire. Toute imparfaite qu'elle soit, elle est bonne, car la hiérarchie des valeurs y est sauvegardée. Elle aime d'abord Dieu pour lui-même ; puis, en parfaite dépendance, son bien propre. Voilà l'espérance commune.

Toute autre est l'espérance désintéressée. Parce qu'espérance, elle désire la béatitude, mais, étant désintéressée, il ne lui est pas permis de s'arrêter à la pensée d'une jouissance personnelle. Ce que veut le parfait, c'est le bon plaisir de Dieu. Par suite, la volonté divine est la mesure de la sienne. Or, Dieu veut qu'il désire sa béatitude. Il y tendra donc, mais uniquement à travers cette volonté de Dieu, — *reduplicative* — dit Fénelon. L'espérance est donc mise à l'abri sans que la charité soit diminuée.

Ainsi l'objet de ces deux espérances est le même, puisqu'il ne peut être que la possession de Dieu. Mais les motifs sont différents. Dans un cas on aime Dieu par intérêt propre ou par un amour qui ne vient pas du zèle pour la gloire de Dieu. Par contre, quand une âme cherche par un amour de charité pour soi Dieu comme béatifiant et la béatitude qui vient de lui, ce désir est aussi pur et désintéressé que la charité.

3. ESPÉRANCE SURNATURELLE ET AMOUR NATUREL.

Plus Fénelon multipliait les explications, plus il posait de points d'interrogation. La double espérance qu'il affirmait, malgré lui, soulevait des protestations. De toute part, on lui demandait le sens de ce motif tantôt intéressé tantôt désintéressé.

Fénelon se défendit — et il le devait à moins de se mettre en marge du dogme — d'avoir attribué un double motif à l'espérance. Non, disait-il, dans sa *Seconde Réponse à M. de Chartres*, il n'y a pas deux motifs de l'espérance surnaturelle ¹. Si dualité il y a, elle n'existe que dans la personne qui espère : *non ex parte amoris, sed ex parte amantis* ². C'était être de mauvaise foi, insinuait-il, que de découvrir dans ses explications un but différent proposé à l'espérance selon qu'elle est intéressée ou désintéressée. Dans les deux cas, la possession de Dieu est terme unique. Que l'on désire la possession de Dieu par amour pour lui ou par amour pour soi, ce but n'est pas changé.

Mais si, au lieu de définir l'espérance à partir de son terme, l'on prend comme point de départ le sujet qui espère, sans aucunement porter atteinte à l'essence de cette vertu, n'est-il pas permis de lui découvrir divers mobiles ? Il est évident, dit Fénelon, que les dispositions ne sont pas identiques chez le parfait et chez l'imparfait. Selon les différents sentiments de l'âme, sentiments intéressés ou désintéressés, n'est-il pas permis de parler de deux physionomies de l'espérance ?

Somme toute, le raisonnement de Fénelon faisait varier le degré d'espérance avec le degré de charité. Si on le pousse jusqu'au bout, ripostait Bossuet, à charité parfaite correspondra espérance nulle.

¹ *Seconde réponse de M. de Cambrai aux observations de M. de Chartres* (FÉNELON, t. II, p. 260).

² Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon, 23 nov. 1697 (IX, p. 249).

Que si la charité existe comme un état habituel, selon les exigences des *Maximes*, dès lors, il est certain que la crainte servile décroît en proportion de l'accroissement de la charité. Mais le principe appliqué à l'espérance ne vaut plus. Entre crainte servile et charité il y a une opposition, qui n'existe pas entre espérance et charité. Et Bossuet consacrait toute une lettre (la cinquième sur la charité) à prouver que l'amour parfait, loin de détruire le motif intéressé, l'intensifie et le purifie à sa propre flamme. Tout désir de Dieu n'est pas nécessairement mercenaire. Il peut être chaste ; et précisément il est tel lorsque la charité vient l'imprégner. N'est-ce pas par amour que saint Paul s'écrie : « Je désire mourir et être avec le Christ ¹ ? » Le désir de Dieu est ici nettement marqué. Songerait-on à taxer saint Paul d'imperfection parce qu'en pleine soumission à la volonté de Dieu il aspire après la fin de son exil afin de jouir du ciel ?

Même pas dans l'acte de charité — et en cela il allait trop loin — Bossuet ne consentait à séparer Dieu bon en soi et Dieu bien-faisant. Plus, dit-il, j'aimerai Dieu comme bon en soi, plus aussi, par corrélation, je l'aimerai comme bon pour moi, car en lui ce sont deux perfections inséparables. L'objet total de l'amour est donc Dieu bon en lui-même et par là infiniment communicatif.

« Encore que l'amour de Dieu conçu par le motif de la perfection qui est le principal soit en lui-même plus excellent et plus digne que celui qui serait conçu par le motif de la récompense, il ne s'ensuit pas qu'il y ait plus de perfection de n'avoir que l'un des motifs, c'est-à-dire le principal, que de les avoir les deux ensemble, en sorte que ce dernier enferme et suppose l'autre ². »

Il n'y a pas lieu de faire ici le procès de ce point de vue qui compromettrait l'objet formel de la charité ³. Mais la critique, s'en prenant à un état permanent de charité, portait pleinement.

¹ BOSSUET, 5^e *Écrit*.

² *Seconde réponse aux observations de M. l'évêque de Chartres sur les explications données par M. l'archevêque de Cambrai à quelques passages du livre intitulé Explications des Maximes des Saints* (FÉNELON, t. II, pp. 260-274).

Le passage est tiré de la page 260.

³ Bossuet ne conçoit pas la possibilité d'un acte faisant abstraction de soi-même et de la jouissance personnelle. Aussi veut-il que l'acte même de charité parfaite conserve un regard sur la jouissance personnelle. C'est dans ce sens qu'il dit : « On ne peut se désintéresser jusqu'au point de perdre dans un seul acte, quel qu'il soit, la volonté d'être heureux, pour laquelle on veut toutes choses.... Comme il est impossible selon la nature de rien vouloir sans le vouloir pour être

Dans une deuxième série d'observations, M. de Chartres, à son tour, faisait remarquer à Fénelon qu'il était obligé d'admettre deux espérances ou de les supprimer toutes deux. En effet, celle qu'il appelait désintéressée n'existait plus, puisqu'elle se confondait avec la charité. L'autre, intéressée, n'était pas encore, puisque son motif ne pouvait être surnaturel. De fait, l'eût-il été qu'on n'eût pas compris pourquoi il n'avait pas droit de cité dans l'état parfait. Une perfection jetant l'interdit sur quelque chose de surnaturel eût semblé bien singulière.

Ainsi, la distinction entre motif intéressé et désintéressé tournait contre son auteur. Celui-ci se rendait compte qu'il s'engageait dans une impasse. Aussi, à M. de Chartres qui lui demandait : « Pourquoi deux motifs de l'espérance : l'un intéressé et l'autre tout différent que vous appelez spécifique, l'un naturel, l'autre, surnaturel ? » il répondait :

« Il n'y a pas deux motifs dans l'espérance surnaturelle, mais il y a quelquefois deux motifs dans la personne qui espère, parce qu'il y a deux actes joints dont le premier est naturel et le second surnaturel ¹. »

Il amorçait là un nouveau système d'explication qui recevra sa consécration dans la fameuse *Instruction Pastorale* du 15 septembre 1697. L'amour pur et l'amour naturel allaient s'affronter dans un long duel acharné.

heureux, il est autant impossible à la charité de rien vouloir que pour jouir de Dieu. »

Cette doctrine de l'acte intéressé de charité est universellement abandonnée. Sous ce rapport, Fénelon a raison contre Bossuet.

En effet, aujourd'hui *tous les théologiens* s'entendent pour déclarer que l'acte de charité est un amour pour Dieu bon et souverainement aimable *en lui-même, indépendamment de toute question de récompense et de jouissance personnelle*.

Mais ils se séparent quant à l'amour de Dieu bon pour nous, c'est-à-dire quant à l'amour de concupiscence.

1^o Les uns — et c'est le grand nombre — font entrer l'amour de concupiscence dans la vertu théologique d'espérance.

2^o Les autres — et c'est le petit nombre — le font entrer dans la charité qu'ils appellent, pour la distinguer de la parfaite, *amour de concupiscence amicale*.

Cette divergence vient de leur diversité même dans l'explication du motif formel qui commande l'expérience. En effet, alors que les premiers assignent comme objet formel, à l'espérance la bonté de Dieu à notre égard et le secours pour obtenir le bonheur éternel que nous promet cette bonté divine, les autres ne lui attribuent comme objet formel que l'attente du secours promis.

¹ *Seconde réponse aux observations de M. de Chartres...*, II, p. 260.

CHAPITRE III

L'INSTRUCTION PASTORALE DU 15 SEPTEMBRE 1697

1. EMBARRAS DE FÉNELON.

Les controverses autour de l'espérance donnaient lieu à un véritable duel de plume. Fénelon paraît les coups avec une adresse qui lui permettait de ne se déclarer jamais vaincu. Avec souplesse il s'appliquait à éviter les coups droits de MM. de Meaux et de Chartres, qui le pressaient à lui faire perdre haleine. Sans être à bout de souffle, il se sentait pourtant mal en point.

En effet, sa pensée, d'apparence si ferme, était flottante. Ses explications coulaient avec grâce et élégance. Mais leur richesse était surtout extérieure ; elle ne voilait pas complètement l'indécision des idées. Fénelon était encore à la recherche d'une formule définitive. En quelques mois, il avait tâté de plusieurs expédients, tous insuffisants et dangereux.

Dans les *Maximes* l'espérance était désintéressée.

Sous la pression de M. de Chartres, Fénelon revenait à des formules classiques, tout en insinuant déjà une double espérance.

Ensuite, il dédoublait l'espérance en intéressée et désintéressée.

Entrant ainsi en conflit avec l'enseignement de l'Église et la tradition, il rétablissait l'unité de l'espérance, mais dédoublait cette fois ses mobiles.

Le « double motif » se révélant dangereux, il insinue une nouvelle formule qui va trouver son expression définitive dans l'*Instruction Pastorale* du 15 septembre 1697. Au lieu de distinguer entre motif intéressé et désintéressé, il parlera d'amour pur et d'amour naturel ; ce dernier formera la frontière qui sépare les justes du 4^e et du 5^e degré.

Toutes ses tentatives infructueuses d'explication avaient fait le plus grand tort à Fénelon. Les événements de la fin de juillet ainsi que la disgrâce qui en était la conclusion aggravaient encore ses

échecs. S'il voulait sauver son livre de la ruine, il importait d'entreprendre la défense sur de nouvelles bases. En effet, les échanges de vue avec les évêques s'étaient révélés stériles, plus encore, dangereux et compromettants. De plus en plus ses adversaires, qui étaient ses amis, n'avaient vu de possibilité de salut que dans un désaveu formel. Il n'était parvenu à mettre le holà à leurs insistances qu'en portant le litige devant le Souverain Pontife.

Le théâtre de la lutte changeait, mais le problème restait intact. Moins que tout autre, Fénelon estimait avoir définitivement écarté le danger. Comment se persuader que trouverait grâce à Rome ce qui avait tant soulevé l'opinion publique en France ? Sa disgrâce n'impressionnerait-elle pas la cour de Rome ? Avant son exil, ses hautes fonctions, ses brillantes relations en imposaient ; maintenant il ne pouvait plus compter que sur lui et la justice de sa cause, déjà très compromise.

En effet, les *Maximes* arrivaient à Rome en fâcheuse posture. Par son geste, Fénelon ne demandait-il pas au Pape de lever les censures portées par des évêques tels que MM. de Meaux, de Paris et de Chartres, qui restaient toujours de redoutables témoins à charge et qui agitaient le spectre du quiétisme. Comment, en outre, ne pas partager les préventions de Louis XIV, déclarant que les *Maximes* n'avaient pas trouvé de voix pour les défendre ?

Dans ces conjonctures, envoyer le livre à Rome sans une sorte de sauf-conduit, c'était d'avance signer sa condamnation. Fénelon ne pouvait donc omettre de l'entourer de toutes les garanties possibles. Assurément le plus indiqué eût été une refonte des *Maximes* dans une édition nouvelle qui eût mis à profit les expériences des mois précédents. Mais « une agitation sans relâche » en avait empêché Fénelon. Courant au plus pressé, il confia à Chantérac partant pour Rome un *Mémoire* ¹ sur ce qu'il devait dire en son nom. Suivraient incessamment une édition latine et des explications. Il consacrait les premiers loisirs de son exil à Cambrai à « la version latine » de son livre, « avec des additions pour un projet d'édition nouvelle » ainsi qu'à la rédaction de « deux lettres pastorales, l'une imprimée, l'autre manuscrite » ².

Ces deux lettres pastorales qui, bientôt seront fondues en une

¹ *Mémoire pour M. l'abbé de Chantérac sur ce qu'il doit dire en mon nom, et que je voudrais dire moi-même au Très Saint-Père*, août 1697 (FÉNELON, IX, p. 185).

² Fénelon à l'abbé de Chantérac, 3 sept. 1697 (IX, p. 199).

seule¹, n'est-ce pas en quelque sorte, la seconde édition des *Maximes*, ou plus exactement tout ce qui devait entrer dans la seconde, revue et augmentée pour les besoins du moment ? De fait, lorsqu'on l'étudie de près, à la lumière des événements, elle apparaît comme l'exposé apologétique et doctrinal des principes spécialement discutés, et l'aboutissant des discussions précédentes. Fénelon lui-même la présente sous ce titre.

« Nous croyons, dit-il, qu'il est de notre devoir de vous expliquer ici précisément et en détail les endroits de cet ouvrage (*Maximes*) que des personnes éclairées ont pris dans un sens contraire au nôtre². » Aussi se propose-t-il de reprendre la doctrine de son livre en insistant particulièrement sur les « endroits qui ont fait difficulté ».

« Tout le plan de mon livre se réduit à deux points essentiels : le premier est de reconnaître que la charité, principale vertu théologale, est un amour de Dieu indépendant du motif de la récompense quoiqu'on désire toujours la récompense dans l'état de charité la plus parfaite. Le second est de reconnaître un état de charité parfaite où cette vertu prévient, anime toutes les autres, en commande les actes et les perfectionne sans leur ôter leurs motifs propres ni leur distinction spécifique, en sorte que les âmes de cet état n'ont plus d'ordinaire aucune affection, mercenaire ou intéressée³. »

2. SA DOCTRINE.

La principale objection à l'adresse des *Maximes* résidait dans le rejet de l'espérance qu'elles impliquaient. Si elle était fondée, le livre méritait toutes les censures dont on l'accablait. Mais, affirme Fénelon, c'était gratuitement qu'on lui imputait une aussi abominable impiété. Il n'a cessé de répéter que parfaits et imparfaits étaient tenus à l'exercice de cette vertu. Pas davantage il n'a rabaisé le salut au rang de désir facultatif. Comme le commun des chrétiens, les plus parfaits « le désirent aussi par la raison précise qu'il est leur bien ». En effet, « le terme d'intérêt propre peut être pris en deux sens, ou simplement pour tout objet qui nous est

Instruction Pastorale de Mgr l'archevêque duc de Cambrai sur le Livre intitulé : Explication des Maximes des Saints (FÉNELON, IX, pp. 286-328).

² *Instruction Pastorale*, Introduction.

³ *Ibid.*

bon et avantageux, ou bien pour l'attachement que nous avons à cet objet par un amour naturel de nous-mêmes » ¹.

Or, « dans le premier sens, chacun peut dire, comme je l'ai fait, que la béatitude est le plus grand de tous nos intérêts. Mais, suivant le second, qui est le plus naturel et le plus ordinaire dans notre langue, le terme intérêt exprime une imperfection en ce que l'âme, au lieu d'agir par un amour surnaturel pour soi, agit par amour naturel d'elle-même qui est très différent de l'amour surnaturel d'espérance » ².

Au lieu donc de considérer cette vertu à son point d'arrivée, il faut l'envisager dans le sujet qui espère. Son objet ne varie pas, mais bien les mobiles qui entraînent à sa recherche.

« C'est pourquoi, après avoir dit : l'objet est mon intérêt, j'ai ajouté, mais le motif n'est point intéressé ³. »

Dès lors, il est légitime de dire que le parfait veut pleinement son bien, encore qu'il l'envisage uniquement sous l'angle de la divine volonté sans retour sur lui-même. Il s'interdit uniquement « un amour naturel » de soi-même, « ou affection mercenaire qui font ce que les Saints ont appelé propriété ».

Un résumé schématique des explications nous donnera donc :

Espérance des parfaits :

1^o *objet* : mon intérêt, qui est la jouissance de Dieu ;

2^o *motif* : uniquement surnaturel (volonté de Dieu).

Espérance des imparfaits :

1^o *objet* : mon intérêt, qui est la jouissance de Dieu ;

2^o *motif* :

a) partiellement, mais en premier lieu, surnaturel (volonté de Dieu) ;

b) partiellement, mais en second lieu, naturel (amour mercenaire de soi-même).

La séparation « consiste en ce que les âmes moins parfaites, outre l'amour surnaturel dont elles aiment Dieu, ont encore un amour naturel et délibéré d'elles qui fait une affection et une disposition mercenaire de la volonté » ⁴.

¹ *Ibid.*, chap. III.

² *Ibid.*, chap. III.

³ *Ibid.*, chap. III.

⁴ *Ibid.*, chap. IV.

Du reste, cet amour naturel — et Fénelon insiste sur ce point — n'est pas un mal en lui-même. Il est ce qu'on pourrait appeler un moindre bien, diminuant le pur élan de la volonté.

« Cette affection mercenaire, sans entrer ni influencer positivement dans ces actes surnaturels, diminue la perfection de la volonté en ce que la volonté veut le bien plus purement et plus fortement quand l'âme ne s'aime que d'un amour de charité que quand elle s'aime d'un amour de charité et d'un amour naturel ¹. »

La seule chose que retranche Fénelon « c'est cet intérêt propre qu'on ne peut jamais confondre avec le salut ».

Fénelon avait affirmé que son système roulait sur l'interprétation du terme d'intérêt propre. Dès lors qu'il estimait en avoir levé l'équivoque au moyen de l'amour naturel, il ne lui restait qu'à en appliquer le principe aux différents états d'âme décrits dans les *Maximes*. Ainsi l'indifférence n'allait plus jusqu'au désintéressement coupable du salut. L'âme désirait vraiment son bonheur propre et ne s'en interdisait que l'affection mercenaire.

« Aimons-nous donc toujours nous-mêmes, non de cet amour naturel qui fait le propre intérêt, mais de celui dont on s'aime en Dieu et pour Dieu et qui nous fera désirer sans cesse pour nous tous les dons du Père céleste ². »

De même, le cas de l'âme éprouvée qui, avec l'assentiment de son Directeur, fait un acte de renonciation à son éternité bienheureuse s'accommodait très bien de cette explication. Ce qu'elle sacrifie c'est précisément cet intérêt propre synonyme d'amour naturel.

Ce sacrifice « ne tombe que sur le seul intérêt propre pour l'éternité ». « Si on entendait par intérêt le souverain bien, le sacrifice absolu de l'intérêt serait un acte de vrai désespoir et le comble de l'impiété. Mais quand on n'entend par intérêt propre que l'affection mercenaire qui vient d'un amour naturel de nous-mêmes, il s'ensuit clairement que le sacrifice absolu ou acquiescement simple ne peut jamais tomber que sur le contentement de cet amour naturel dans lequel consiste la propriété des âmes qui sont mercenaires ³. »

L'état passif à son tour en bénéficiait. Il ne se confondait plus avec l'inertie préconisée par les purs quiétistes. L'âme était vrai-

¹ *Ibid.*, chap. VI.

² *Ibid.*, chap. XI.

³ *Ibid.*, chap. IX, § 4.

ment et surnaturellement active ; elle bannissait seulement « l'inquiétude et l'empressement qui sont attachés à l'affection mercenaire ou amour naturel de nous-mêmes » ¹.

L'amour naturel fournissait une explication fort simple et comode. Mais il se heurtait à un écueil : l'*Instruction Pastorale* avait pour mission d'expliquer les *Maximes des Saints*. Or les *Maximes* pas plus que les Saints n'employaient ce terme. Aussi, avec sa souplesse habituelle et une étonnante documentation, Fénelon prouvait en de longues pages que le terme d'amour naturel faisait partie intégrante de la doctrine des mystiques et formaient le clé de voûte de son livre.

Résumant enfin son argumentation, il arrivait à « quatre choses » levant toutes les difficultés de son livre.

« La première est que l'intérêt propre n'est qu'un amour naturel de nous-mêmes et une affection mercenaire.

« La seconde est que les cinq amours de mon livre... sont, non des actes passagers, mais des états d'âme.

« La troisième, que ces états sont seulement habituels et non invariables.

« La quatrième est de n'entendre le terme *motif* que comme je l'ai entendu... c'est-à-dire qu'un motif signifie dans mon livre non pas simplement l'objet extérieur qui me touche, mais le principe intérieur d'amour qui fait que je suis touché par cet objet ². »

3. PREMIER ACCUEIL FAIT A L'INSTRUCTION PASTORALE.

C'est avec une satisfaction faite de confiance que Fénelon annonçait son *Instruction Pastorale* à l'abbé de Chantérac. Ses lettres respirent un optimisme qu'il avait quelque peu perdu au cours des mois précédents. Il donne l'impression d'un homme qui, après avoir erré longtemps dans des sentiers mal connus, croit finalement tenir le bon. Il s'accroche à l'amour naturel comme à sa dernière planche de salut. Aussi emploie-t-il tout son talent à en faire une œuvre solide. Et sous bien des rapports, il y a réussi. En effet, l'*Instruction Pastorale* est un chef-d'œuvre d'exposition.

Dès les premières pages, avec une netteté et une précision qui ne laissent rien à désirer, il présente son sujet et en annonce le plan.

¹ *Ibid.*, chap. XVII.

² *Ibid.*, chap. LXXIII.

« Comme on a répandu depuis six mois en tous lieux des bruits contre ce livre, nous croyons qu'il est de notre devoir de vous expliquer ici précisément et en détail les endroits de cet ouvrage que des personnes très éclairées ont pris dans un sens très contraire au nôtre ». « Tout le plan de mon ouvrage, continue-t-il, se réduit à deux points essentiels. »

Après les avoir très clairement indiqués, il les expose et les analyse en détail. La partie technique et dogmatique terminée, il la confirme par le témoignage des Saints. Il est à remarquer que l'analyse des théologiens et des auteurs mystiques, qu'il avait négligée dans les *Maximes*, occupe une place prépondérante. C'était à dessein. Fénelon avait déclaré ne traduire que leur enseignement. L'entreprise de défense qui incombait à l'*Instruction Pastorale* ne vaudrait que dans la mesure où elle s'autoriserait des mêmes Saints.

Datée du 15 septembre 1697, Fénelon l'envoie quelques jours après à l'abbé de Chantérac chargé de ses intérêts à Rome.

« Elle servira, lui dit-il, pour expliquer ma doctrine personnelle telle que j'ai eu l'intention de la renfermer dans mon livre ¹. » « Dites-lui [au Père Dez] que je n'ai pu dans ma lettre pastorale dire autre chose que ce que j'ai pensé en faisant mon livre et que j'ai déjà dit dans mes explications manuscrites à mes parties ². » « Pour mon livre, ma Lettre Pastorale lève jusqu'aux moindres difficultés des critiques ³. »

Et à l'abbé de Rancé, il la présentait comme la plus pure doctrine de saint Bernard ⁴.

L'*Instruction Pastorale* venait d'autant plus à point que Rome était sous l'impression de la *Déclaration des trois évêques sur le livre intitulé : Explication des Maximes des Saints*, datée du 6 août. Ce mémoire dénonçait au tribunal du Saint-Office les erreurs des *Maximes* et en demandait la censure. Il soulignait l'insuffisance des explications fournies par l'auteur. Aussi, le 12 octobre 1697, dans une lettre où il se plaint du procédé odieux d'adversaires audacieux qui prétendent imposer leur volonté au Pape lui-même, en lui dictant une censure « quae judicium apostolicum antevertit » ⁵, Fénelon annonçait l'envoi de cette lettre pastorale qui dévoilerait la perfidie de leur démarche et l'inanité de leurs accusations.

¹ Fénelon à l'abbé de Chantérac, 18 sept. 1697 (IX, p. 201).

² Fénelon au même, 6 novembre 1697 (IX, p. 235).

³ Fénelon au même, 25 septembre 1697 (IX, p. 205).

⁴ Fénelon à l'abbé de Rancé, octobre 1697 (IX, p. 218).

⁵ Fénelon au Souverain Pontife, 12 octobre 1697 (IX, p. 209).

Au reçu des bulletins de victoire qu'on lui expédiait de Rome, Fénelon aurait pu croire à un triomphe assez proche. Cette lettre, lui mandait l'abbé de Chantérac, achève de persuader « ceux qui ne le sont pas encore »¹. Elle étourdit le parti adverse. Grâce à elle, « il me paraît que votre doctrine et votre personne sont par là dans une parfaite sûreté ; mais l'opiniâtreté de nos parties est terrible contre les expressions du livre »². A l'en croire, Bossuet chicane sur des mots, comme si c'était sa dernière ressource.

Le bon abbé est tout à l'espoir. Son bonheur est rayonnant et contagieux. Pour un peu, il nous ferait partager son optimisme. Sa belle humeur était telle qu'il prenait à la lettre ce compliment du Maître du Sacré Palais : « Oportet ut illustrissimus ille archiepiscopus sit sanctissimus »³. Pour lui, il le croyait volontiers infaillible par-dessus le marché.

A lire Fénelon et l'abbé de Chantérac, l'*Instruction Pastorale* s'annonçait comme un gage de victoire. Elle mettrait les adversaires au pied du mur. Malheureusement, ceux-ci n'en témoignaient pas une appréhension bien grande. A peine M. de Chartres l'eût-il lue qu'il écrivit à M. Tronson.

« J'ai lu l'*Instruction* de M. de Cambrai, elle me paraît très contraire au livre⁴. » « Vous avez vu présentement l'instruction pastorale de M. de Cambrai, écrit Bossuet à son neveu le 18 novembre ; vous remarquerez aisément que tout y est déguisement et artifice. Je travaille à la réfuter sommairement⁵. » Et il ajoutait : « Ce n'est pas une explication, mais un autre livre, mauvais et censurable comme le premier⁶. » A son avis, cette lettre était « un moyen incontestable pour condamner son livre », par son témoignage même, car « son impudence est extrême d'avoir assuré, page 103, qu'il a toujours pensé de même, quand il n'y a pas trois lignes de suite qui demeurent en leur entier »⁷.

L'abbé Bossuet trouvait impertinemment que « huit écus de port c'est bien payé pour une aussi méchante pièce »⁸. Le moins

¹ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 23 novembre 1697 (IX, p. 247).

² L'abbé de Chantérac à Fénelon, 30 novembre 1697 (IX, p. 253).

³ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 23 novembre 1697 (IX, p. 247), 30 novembre 1697 (IX, p. 253).

⁴ M. de Chartres à M. Tronson, 18 novembre 1697 (IX, p. 243).

⁵ Bossuet à son neveu, 18 novembre 1697 (*Corresp.*, IX, p. 26).

⁶ Même lettre.

⁷ Bossuet au même, 25 novembre 1697 (*Corresp.*, IX, p. 36).

⁸ L'abbé Bossuet à son oncle, 26 novembre 1697 (*Corresp.*, IX, p. 41).

qu'on puisse dire, c'est qu'il n'en paraissait pas très ému. En fait, la réaction des théologiens romains lui permettait de garder intacte sa belle humeur. Avant même la publication de l'*Instruction Pastorale*, l'amour naturel que Fénelon avait déjà insinué, en particulier dans sa *Seconde réponse à M. de Chartres*, avait été accueilli à Rome sans enthousiasme. On lui faisait plutôt grise mine. L'amour naturel créait bien des embarras. Accoutumés au langage ordinaire de l'École, les théologiens étaient déroutés par la terminologie de Fénelon. Même les plus bienveillants n'en saisissaient pas le bien-fondé, et ils en exprimaient leur déplaisir.

Mais surtout beaucoup y voyaient une infidélité aux *Maximes*. « L'amour naturel a besoin d'explications forcées contre les propres expressions du livre en bien des endroits ¹. » Le P. Dez, un des plus chauds partisans de Fénelon ne voulut point que Chantérac lui « expliquât un amour naturel qui n'était point de charité ». Plus tard, l'abbé écrit :

« La prudence voulait que nous ne nous fissions point de nouvelles difficultés par nos explications puisque le texte du livre convenait parfaitement avec la manière de parler de tous les scolastiques dont vous aviez suivi les expressions, au lieu qu'en introduisant votre amour naturel, on croirait que vous les abandonniez absolument ². »

Le 18 octobre, il craignait que cet amour naturel ne fût une arme embarrassante « pour les examinateurs ». En effet, « certaines expressions embarrassent nos meilleurs amis » ³.

« Tous ces docteurs... ne donnaient point d'autre sens à ces mots de motif et d'intérêt que celui qu'on a coutume de leur donner dans les Écoles, et ne pouvaient s'accoutumer à ne l'entendre que comme vous l'expliquiez » ⁴.

Et une remarque de l'abbé par ailleurs si confiant donne à réfléchir. « Les examinateurs, dit-il, paraissaient, du moins en me parlant, approuver notre système de l'amour naturel. » Que penser de la restriction ? Il semble bien que Fénelon ne déroutait pas seulement ses adversaires, mais aussi ses juges et ses propres amis.

¹ L'abbé de Chantérac à l'abbé de Langeron, 18 octobre 1697 (IX, p. 208).

² L'abbé de Chantérac à Fénelon, 12 octobre 1697 (IX, pp. 211-212).

³ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 9 novembre 1697 (IX, p. 238).

⁴ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 23 novembre 1697 (IX, p. 248).

CHAPITRE IV

LES GRIEFS CONTRE L'INSTRUCTION PASTORALE

Les échos de France et de Rome dénonçaient plus ou moins le vice fondamental de l'*Instruction Pastorale*. Son auteur l'avait présentée comme une défense, comme une sorte de double des *Maximes*. Or, l'impression générale s'accordait pour repousser l'amour naturel qui en était le pivot comme un tard venu, et pour lui dénier toute parenté avec les *Maximes*. « Cet amour naturel que nous appelons propre intérêt, avait écrit Chantérac, fait des embarras infinis et a besoin d'explications forcées contre les expressions du livre en bien des endroits ¹. » Et, ajoutaient MM. de Meaux et de Chartres, il est condamnable en lui-même et inédit chez les Saints ².

1. L'AMOUR NATUREL : SYSTÈME INDÉPENDANT DES MAXIMES.

Selon l'*Instruction Pastorale*, toute la différence entre parfaits et imparfaits résidait dans l'amour naturel. Or, chose curieuse, nulle part, les *Maximes* ne mentionnaient ce terme, ni ne faisaient explicitement appel à la chose. Devant l'évidence du fait, Fénelon présentait une excuse piteuse. Tous les lecteurs, pensait-il, entendraient comme lui ce terme d'intérêt propre si important que tout son « système roule sur le vrai sens de ce terme » ³. Sa réponse était d'autant plus singulière qu'il reconnaissait s'être écarté du langage ordinaire de l'École. Il insistait par là sur la faiblesse de son excuse. En effet, alors que son livre avait pour mission de faire la pleine lumière sur les états mystiques, il reposait tout entier sur une équivoque. « Il n'y a que le seul terme de *motif* que je n'ai point employé en cet endroit comme l'École ⁴. » Mais que dire si

¹ L'abbé de Chantérac à l'abbé de Langeron, 8 oct. 1697 (t. IX, p. 208).

² *Lettre Pastorale de M. de Chartres*, du 10 juin 1698 ; — *Préface sur l'Instruction Pastorale donnée à Cambrai le 15 septembre 1697*, de BOSSUET.

³ FÉNELON, *Instruction Pastorale* (t. II, p. 289).

⁴ *Ibid.*, p. 290.

ce seul terme commandait tout son système ? Effectivement, il ne faussait rien de moins que la notion commune de l'espérance théologique et autorisait un état habituel de charité parfaite. Il permettait à Fénelon de spécifier l'espérance, non plus d'après son terme ou sa fin, selon la doctrine commune, mais d'après son principe ou son origine. Le chrétien, selon les termes de l'École, espère sa béatitude parce qu'elle est bonne pour lui et que Dieu l'a promise à sa fidélité. Fénelon dédoublait l'espérance selon les dispositions intéressées ou désintéressées du sujet.

Libre à chacun de créer son vocabulaire dans une certaine mesure, à condition toutefois d'en avertir clairement le lecteur. Bien que dans une matière qu'il reconnaissait délicate et où il prétendait suivre les Saints, la simple prudence lui conseillât de s'en tenir au langage courant, Fénelon, à la rigueur, avait le droit de choisir ses expressions. Mais, dans ce cas, à coup sûr, son devoir était de fixer le lecteur. Il est inexcusable de ne l'avoir point fait, surtout quant au point qu'il présente comme central dans son système. En vain écrit-il : « Mais j'ai cru qu'après avoir établi le dogme par tant de termes équivalents, je pouvais sans scrupules réserver le terme de *motif* pour signifier le *principe* d'amour pour lequel on agit ¹. » C'était pour le moins favoriser encore davantage la confusion. Ne pouvant soupçonner le changement de vocabulaire, le lecteur était condamné à n'y voir pas clair. On ne pouvait raisonnablement exiger qu'il fit, sans avertissement préalable, abstraction du langage courant pour s'en référer à quelques « auteurs qui ne sont point accoutumés à celui de l'École ». En tout cas, rétorque Bossuet avec ironie, « quatre ou cinq mystiques qu'on ne lit point ne feraient pas un usage dans la langue ». A supposer même la possibilité de la chose, « pourquoi ne pas avertir de ce langage mystique » ² ? La remarque était irréfutable.

La véritable excuse, celle qui eût tranché le débat, Fénelon ne pouvait la donner. Si, dans son livre, il avait songé à cette affection mercenaire provenant d'un amour tout humain, pourquoi n'y fit-il pas appel dès les premières objections ? Il n'y vint qu'après l'échec de plusieurs tentatives d'explications. L'amour naturel était une invention tardive.

Malgré les efforts de l'auteur, les *Maximes des Saints*, en effet,

¹ *Ibid.*, p. 290.

² BOSSUET, *Préface sur l'Instruction Pastorale*, partie I, section IV, n° 44.

condamnaient l'explication bâtarde de l'*Instruction Pastorale*. Les deux ouvrages, il est vrai, roulaient bien sur l'intérêt, mais Fénelon lui donnait une acception différente. Les *Maximes* restaient fidèles au langage ordinaire ; l'*Instruction Pastorale* lui conférait d'autorité un sens nouveau. Dans les *Maximes*, ce qu'il fallait faire rentrer dans la charité, c'était le désir surnaturel de son salut, ou, en d'autres termes, l'intérêt propre. Or, y était-il dit, « l'intérêt propre est le motif principal et dominant de l'amour qu'on nomme d'espérance ». La logique du système voulait donc qu'excluant tout motif intéressé de l'état d'amour pur on bannît, en fait, bel et bien, l'espérance surnaturelle. Vous ne songiez alors nullement à un amour naturel, lui dit M. de Chartres dans sa lettre pastorale du 10 juin 1698, mais acculé à la dangereuse nécessité de faire consister la suprême perfection dans l'exclusion d'une vertu surnaturelle théologale, vous vous êtes vu en fâcheuse posture. Contraint de vous dégager, vous inventiez le double motif de l'espérance. C'est alors que, déclarant synonymes amour naturel et espérance intéressée, surnaturelle l'espérance désintéressée, vous pensiez échapper à l'erreur qui ruinait les *Maximes*. A cet effet, vous n'avez pas hésité à vous couvrir d'une terminologie autre que celle usitée communément. Aussi ne s'y trompe que qui le veut bien ou y a intérêt.

« Il a fallu forcer le langage pour n'avoir pas tort ; et voilà sans déguisement ce qui a produit les deux systèmes opposés : celui du livre et celui de l'*Instruction pastorale* » ¹, disait Bossuet.

Dans une comparaison serrée des deux ouvrages, les évêques justifiaient leurs accusations. La logique des *Maximes* voulait l'indifférence au salut, et, dans les extrêmes épreuves, le sacrifice de la béatitude. Personne, affirmait par contre l'*Instruction Pastorale*, n'a le droit de faire le sacrifice de son intérêt propre éternel, c'est-à-dire de son salut. Ce serait une impiété qu'on ne peut mettre sur le compte des *Maximes* ; ce qu'elles ont voulu dire, c'est que le juste, s'il ne « peut s'en désintéresser, peut sacrifier son intérêt propre pour l'éternité, ou attachement naturel qu'il porte à son salut ». Autant dire, répliquait Bossuet, que notre intérêt dépend, non pas de l'objet utile que nous recherchons, mais du principe naturel ou surnaturel qui nous pousse à chercher.

¹ *Ibid.*, partie I, section IV, n° 43.

Même ce langage nouveau n'est pas suffisant pour sauver les *Maximes*. En effet, elles ont déclaré que les dernières épreuves ne laissent au parfait « aucune ressource, ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel » ¹. Or, d'après toutes les définitions qu'elles donnent, l'intérêt propre éternel est l'objet propre de l'espérance surnaturelle. Les parfaits n'ont donc aucune espérance de leur salut, et ne voient aucune ressource à la perte qu'ils croient avoir faite ². Tout le contexte prouvait qu'il s'agissait d'autre chose que d'une simple attache naturelle, à moins que Fénelon n'exigeât de son parfait que le seul rejet d'une affection naturelle et humaine. Mais cela n'a rien de spécialement héroïque et ne mérite pas de devenir une des marques propres de la perfection suprême.

Quoi que fit Fénelon, il affirmait que, dans cet état habituel d'amour désintéressé, il ne fallait plus chercher pour l'ordinaire une espérance exercée par un motif d'intérêt propre ; il l'entendait et ne pouvait l'entendre que d'un motif surnaturel. Son livre avait justement pour mission de dégager l'activité du parfait de tout ce qui n'est pas motif de charité pure. Et, tout en protestant de son respect pour l'espérance, il y avait dit sans équivoque que l'âme faisait « le sacrifice en quelque manière absolu de son intérêt propre pour l'éternité » ³. Que devenait dès lors l'espérance ?

Sur le champ, Fénelon n'avait peut-être pas eu conscience de son erreur. La hardiesse de ses propositions lui était apparue dans toute sa menace lorsque la critique en eut tiré toutes les conséquences. Elles impliquaient ou la suspension ou le dédoublement de l'espérance. C'est alors qu'après plusieurs essais il crut sauver son livre par l'amour naturel qui était assez bon pour ne pas être répréhensible en lui-même, et assez mauvais pour former séparation entre charité parfaite et imparfaite. Malheureusement, cette affection naturelle de l'*Instruction Pastorale* s'appelait dans les *Maximes* espérance tout court. Et c'est cette dernière que rejetait Fénelon.

En effet, dit M. de Chartres, « l'objet formel qui n'est plus motif, comme il le prétend, n'est plus l'objet formel ; ce n'est proprement que l'objet matériel regardé d'un certain côté ; il ne spécifie plus les vertus ;

¹ *Maximes des Saints*, article VIII, vrai.

² BOSSUET, *Préface sur l'Instruction Pastorale*, partie I, section III. Bossuet y analyse tout au long la question du sacrifice conditionnel et du sacrifice absolu.

³ *Maximes des Saints*, article X, vrai.

et en bonne théologie, quand on ne désire sa béatitude que par l'unique motif de la gloire et du bon plaisir de Dieu, avec une exclusion formelle du motif de l'espérance, ce désir, est bien un acte de charité, mais ne peut jamais être un acte d'espérance »¹.

2. L'AMOUR NATUREL : SYSTÈME INÉDIT CHEZ LES SAINTS.

a) *Thèse de Fénelon.*

La grande nouveauté de l'*Instruction Pastorale* était de déclarer que l'état de perfection consistait dans l'exclusion de tout amour intéressé, lequel était nécessairement naturel. Il ne suffisait pas de l'affirmer. Puisque le livre à défendre prétendait reproduire la doctrine traditionnelle, il fallait aussi prouver que cet amour naturel était dans la ligne de ses principaux représentants. La tâche était ardue, car, de l'aveu de Fénelon, les Saints, sauf de très rares exceptions, n'avaient jamais employé le terme d'amour naturel. Il importait donc de le découvrir sous-jacent à leur doctrine.

« La difficulté qui pourrait vous arrêter encore, mes très chers frères, serait de vouloir voir par vos propres yeux si les Pères, les Saints canonisés et les autres auteurs révéérés de toute l'Église ont effectivement donné aux termes de *mercenaire*, d'*intéressé*, d'*intérêt propre*, le sens d'imperfection que je leur ai donné dans tout mon ouvrage. C'est ce que je vais tâcher de vous montrer clairement »². »

Il va donc peiner pour prouver que l'« affection imparfaite pour la récompense qui est encore chez les imparfaits » ne pouvait être chez les Saints qu'un amour naturel. Comment mieux reproduire son raisonnement qu'en citant l'auteur lui-même ?

« En quoi consiste cette affection imparfaite et retranchée ? Encore une fois, ce ne peut être ni l'espérance surnaturelle, ni son motif propre qui est la béatitude non seulement objective, mais encore formelle ;

« ce ne peut point aussi être la fréquence des actes d'espérance, car le fréquent exercice d'une vertu théologale ne peut jamais être une imperfection ;

« il ne s'agit point aussi d'une affection tellement mercenaire, que l'âme désire sa béatitude formelle ou créée, plus qu'elle ne désire la gloire de

¹ M. de Chartres, *Instruction Pastorale* du 10 juin 1698, partie I, n° 7.

² FÉNELON, *Instruction Pastorale*, n° 22 (t. II, p. 300).

Dieu, car cette affection ne serait pas une imperfection, mais un péché mortel....

« Où trouverons-nous donc l'imperfection retranchée dans ce passage de l'état moins parfait au plus parfait ? Nous ne pouvons le trouver dans les actes surnaturels d'espérance inspirée par le Saint-Esprit : ce qui est retranché ne peut donc être qu'un désir naturel, humain et délibéré de la béatitude, qu'une affection mercenaire ou intéressée, qui, loin d'entrer dans l'acte d'espérance surnaturelle, et de lui être essentielle, ne fait au contraire qu'en diminuer la perfection dans une âme ¹ ? »

Ce que Fénelon appelle amour naturel, les Pères l'ont appelé amour mercenaire. Ces *mercenaires* aiment vraiment Dieu d'un amour surnaturel, « mais ils ont, outre leur amour surnaturel de Dieu et des créatures en Dieu, un amour naturel et délibéré d'eux-mêmes qui est soumis à l'amour de Dieu. Ce sont, dit Fénelon, les justes de mon quatrième état. J'ai cru pouvoir les nommer *intéressés*, puisque les Pères les ont nommés *mercenaires* » ².

Ayant ainsi affirmé sa thèse, Fénelon en entreprend la démonstration. Pour cela, le travail auquel il s'était soumis durant les conférences d'Issy lui servait. Il lui suffisait de reprendre les notes prises alors et de les transposer. Nous y retrouverons d'ailleurs les mêmes auteurs, les mêmes textes, mais interprétés sur le plan de l'amour naturel.

Il serait trop long et d'ailleurs parfaitement inutile de citer tous les auteurs, tous les textes de Fénelon pour les analyser. Il suffira de faire brièvement le travail à propos de l'un ou de l'autre plus important. Personne ne s'étonnera que nous nous arrêtions à saint Bernard et à saint François de Sales. Ce sont les deux plus grandes autorités de l'auteur et celles qu'il étudie avec une prédilection marquée.

b) *Saint Bernard.*

Saint Bernard distingue quatre degrés d'amour. Il ne pensait pas que le degré suprême fût réalisable ici-bas, estimant impossible une vie qui eût été plus une extase continuelle qu'un état d'âme. Aussi Fénelon n'entendait pas identifier son cinquième état avec le quatrième de saint Bernard. Ils'arrêtait au troisième, où l'on aime Dieu « d'un amour gratuit parce qu'on aime comme

¹ *Ibid.*, n° 23 (t. II, p. 301).

² *Ibid.*, n° 24 (t. II, p. 301).

on est aimé ; et qu'on rend l'amour comme on l'a reçu, parce qu'on cherche, non son intérêt, mais celui de Jésus-Christ, qu'on loue le Seigneur non à cause qu'il nous est bon, mais parce qu'il est bon en lui-même » ¹. Est-ce à dire que le Saint mésestimait la récompense ? Il n'en avait pas le droit. Mais il ne voulait pas davantage en faire l'objet de l'amour, car « le véritable amour ne cherche pas la récompense, mais la mérite ». Elle est une conséquence nécessaire, et non pas un bien voulu directement pour lui. Le parfait amant est semblable à l'épouse du *Cantique des Cantiques* qui « aime parce qu'elle aime » qui n'a « d'autre motif à son amour que son amour lui-même », et il ne « puise pas sa force de l'espérance » ².

« Saint Bernard, remarque Fénelon, veut-il rejeter le désir et le motif de la récompense ³ ? » Ce serait lui faire injure, car elle serait bien singulière, sa perfection, si elle consistait dans une « cessation presque entière des actes d'espérance surnaturelle » ⁴. Cette espérance qui rend l'amour suspect ne peut être ni l'espérance surnaturelle et infuse par le Saint-Esprit, ni le motif de l'espérance qui est notre béatitude formelle, ni le désir que ce motif soit excité en nous. Puisque ce désir qu'il exclut comme une imperfection ne peut venir de la grâce du Saint-Esprit, il s'impose qu'il ne soit qu'un attachement naturel et mercenaire pour le plus grand de tous les dons de Dieu qui est la béatitude formelle. Dans ces conditions, la perfection ne consiste pas à rejeter indistinctement tout intérêt propre, mais à ne désirer ni béatitude, ni gloire pour un amour particulier de soi-même, qui « ne peut être que naturel » ⁵.

La question qui se pose est de savoir si saint Bernard entendait mettre sous la rubrique « amour naturel » tout amour intéressé, bon en soi, mais rendant imparfaite la charité. Il semble bien clair que, pour lui, le désir intéressé ne détruisait pas la charité parfaite. Il distinguait sagement entre cupidité tout court, qui ne pouvait être bonne, et cupidité soumise. Cette dernière ne s'opposait pas le moins du monde à la plus haute perfection. En effet, après avoir, dans une lettre à un prieur de la Chartreuse, chanté la par-

¹ *De diligendo Deo*, chap. IX, n° 26.

² *Sermones in Cantic.*, sermon 83.

³ FÉNELON, *Instruction Pastorale*, n° 42 (t. II, p. 309).

⁴ *Ibid.*

⁵ FÉNELON, *Seconde lettre en réponse aux Divers Écrits*, n° 8 (t. II, p. 572).

faite charité dont doit vivre l'âme religieuse, il concluait : jamais la charité ne sera sans cupidité, mais une cupidité bien ordonnée ¹. Et lui-même prenait la peine de commenter sa pensée.

La cupidité est alors bien ordonnée par la charité qui se surajoute lorsque :

1^o l'on repousse le mal ;

2^o l'on préfère ce qui est meilleur à ce qui est bien ;

3^o l'on ne recherche le bien qu'en vue de ce qui est meilleur. Il est par trop évident que cette cupidité est un amour intéressé, celui même du quatrième degré des *Maximes*. C'est assurément à tort que Fénelon y découvre un amour naturel. Rien au contraire de plus surnaturel. Cette cupidité n'est-elle pas orientée vers Dieu par la charité qui, mettant sa marque sur ce qui sans elle resterait humain, transpose sur le plan surnaturel cet amour intéressé de soi ?

Le véritable amour naturel de saint Bernard est celui du premier degré qui prétend faire de Dieu un instrument de bonheur. Il renverse les termes en faisant de Dieu un moyen alors qu'il ne peut être que fin dernière. Mais aussi, loin d'être bon en lui-même comme celui de Fénelon, il constitue une faute morale.

Et Bossuet de répondre à Fénelon que le désir de posséder Dieu en lui-même comme son bien ne déroge pas à la perfection de l'amour.

c) *Saint François de Sales.*

Dans l'interprétation de saint François de Sales, Fénelon appliquait le même procédé que nous venons d'analyser à propos de saint Bernard. A ses filles de la Visitation, il est vrai, le saint évêque prêchait un amour dont la simplicité « n'a qu'une seule fin qui est d'acquérir l'amour de Dieu » ², sans que jamais l'âme puisse souffrir aucun mélange d'intérêt propre. Il va sans dire, expose Fénelon, que cet intérêt propre « ne peut être ni la béatitude objective qui est Dieu même, ni la béatitude formelle ; car il n'est jamais permis de cesser de le désirer et de l'espérer comme

¹ « Cupiditas tunc recte a superveniente caritate ordinatur cum mala quidem penitus respuuntur, bonis vero meliora praeferuntur, nec bona nisi propter meliora appetuntur. » *Ad Guigonem priorem*, epistola XI, n° 7, Migne latin, t. CLXXXII, col. 113.

² SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Les Vrais Entretiens*, édition d'Annecy, entretien XI : De la Simplicité (t. VI, p. 202).

le plus grand don de Dieu promis par lui et inséparablement attaché à l'amour de lui-même »¹. Au contraire, « loin d'être objet essentiel de l'espérance », il est « une imperfection qui vient d'un principe naturel »².

Que saint François de Sales condamne tout intérêt propre égoïste, voilà qui est trop évident. Mais qu'il en fasse quelquefois un amour naturel, bon et légitime, les arguments de Fénelon ne le prouvent pas. « Si vous désirez la perfection d'un désir plein d'inquiétude, dit le Saint, qui ne voit que c'est l'amour propre qui ne voudrait pas que l'on vit de l'imperfection en nous³ ? » Or, ce désir plein d'inquiétude est pour Fénelon un amour naturel, point mauvais en soi, mais imperfection relativement à la pureté du désintéressement. Il caractérise un amour qui, déjà assez parfait, n'est cependant pas encore pur. Au demeurant, nul désordre réel en cette affection naturelle, puisque, dans le cas contraire, l'amour pur exigerait simplement l'exclusion d'un sentiment condamnable, ce qui n'est pas l'apanage de la plus haute perfection.

Mais saint François de Sales ne s'en prenait-il qu'à un amour naturel de la vertu ? Déclarait-il louable en soi cet amour propre qui ne voudrait pas que l'on vit de l'imperfection en nous ? Fénelon l'affirme parce que sa thèse l'exigeait. Mais alors saint François de Sales absolvait bien paternellement la vanité, le manque d'humilité, de mortification, l'orgueil subtil. Si nous replaçons le passage cité par Fénelon dans le contexte du *XVIII^e Entretien*, qu'y voyons-nous ? Le Saint recommande la pureté d'intention qui est sans mélange d'intérêt propre. Et à quoi donc reconnaître cet intérêt propre ? A l'inquiétude que crée l'immortification de la volonté. « Si, dit-il, vous consentez à l'inquiétude de quoi l'on vous a refusé de communier... qui ne voit que votre intention était impure⁴ ? » Ainsi donc, l'inquiétude, qui pour Fénelon est révélatrice d'intérêt propre, est causée par une immortalification caractérisée et par un manque d'esprit d'obéissance. Osera-t-il dire que c'est là chose bonne en soi, quoique moins parfaite ? Il semble que saint François de Sales eût plutôt signé les lignes de celui que H. Bremond appelle le « maître de l'amour pur » lequel estimait que « c'est un amour propre et encore bien grossier, de ne pouvoir

¹ FÉNELON, *Instruction Pastorale*, n° 65 (t. II, p. 317).

² *Ibid.*

³ *Entretien XVIII : Des Sacrements* (t. VI, p. 339).

⁴ *Ibid.*

se voir, ni se supporter imparfait, quand les imperfections sont une fois devenues des croix » ¹.

Du reste, il n'est que de lire les *Entretiens Spirituels*, dans lesquels Fénelon a fait une abondante cueillette. Avec quelle vigueur mêlée parfois de fine ironie le Saint combat chez ses filles l'amour propre sous toutes ses formes ! Il se garde bien de leur présenter l'intérêt propre comme un amour naturel de la vertu et de la béatitude bon en lui-même, quoiqu'il soit empressé et imparfait par comparaison à l'espérance surnaturelle. Pour lui, c'est un véritable désordre. Un exemple entre bien d'autres en convaincra. Défendant aux religieuses toute préoccupation sur l'opinion de leurs supérieures lorsqu'elles ont agi en droiture de conscience, comment appelle-t-il cette inquiétude ? « Mes chères sœurs, tout ce marrissement — le joli mot — se fait par le commandement d'un certain Père spirituel qui s'appelle l'amour propre ². » « Humiliez-vous..., leur recommande-t-il, et ne vous troublez jamais, car notre Père spirituel qui est l'amour de Dieu vous le défend ³. »

Pas plus que saint Bernard, il ne déclare incompatible l'amour de soi avec la perfection de la charité. Ce qu'il demande, c'est que « nous fassions régner l'amour de Dieu au-dessus de l'amour propre ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'amour de nous-mêmes doit être surnaturalisé, transformé au contact de l'amour divin ? N'est-ce pas ainsi la « cupiditas ordinata » qu'il présente à ses filles ? Il met l'accent sur la parfaite pureté d'intention qui ordonne tout en l'orientant vers Dieu. Encadré et vivifié par elle, le désir intéressé de la récompense est surnaturalisé et garde sa place dans l'âme des plus parfaits. Écoutons la conclusion du fameux *Entretien XIV^e*, que Fénelon tire à lui : « Cependant, mes chères filles, purifions bien notre intention, afin que, faisant tout pour Dieu, pour son honneur et gloire, nous attendions notre récompense de lui seul. Son amour sera notre loyer en cette vie, et lui-même sera notre récompense en l'éternité ⁴. » Donc, tout faire pour Dieu, oui, mais pourquoi : pour sa gloire d'abord, sans doute, mais aussi afin que nous atteignions par là notre récompense.

¹ H. BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. VIII, p. 113.

² Entretien XIV : Du Jugement propre (t. VI, p. 261).

³ *Ibid.*, p. 262.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

d) *Les théologiens.*

En vain, après les grands mystiques, Fénelon recourait-il aux théologiens. « Mais si vous voulez savoir ce que les théologiens de l'École ont pensé là-dessus, lisez Robert de Sorbonne... lisez Silvester... lisez saint Antonin... lisez le Cardinal Bellarmin... lisez le Cardinal Tollet ¹. » Tous, ils parlent d'un « motif de la récompense qui est seulement permis ». Ce « ne peut être celui qui est essentiel à l'espérance chrétienne. C'est donc un motif mercenaire, et ce qui est exprimé ici par le terme de *motif* signifie un amour naturel de soi-même qui attache l'âme à son consentement dans la récompense » ².

Toute cette doctrine n'était, selon Fénelon, que la reprise de saint Thomas. En effet, celui-ci mentionne un certain amour naturel. Mais encore fallait-il voir dans quel sens il parlait. Et M. de Chartres, approfondissant ce point dans son *Instruction Pastorale*, n'avait pas de peine à désabuser Fénelon. L'amour naturel de saint Thomas, disait-il, loin de constituer le point de séparation entre l'amour parfait et imparfait, loin de ralentir la charité, contribue au contraire à sa perfection. Et il tirait sa preuve d'une comparaison avec la foi. Parlant de cette dernière vertu, saint Thomas disait : « L'homme qui a une grande ardeur pour la foi aime les vérités qu'elle lui présente. Mais cette foi perdra-t-elle de sa valeur par le fait que la raison cherchera à mieux comprendre les vérités de foi ? Ce serait décourager de s'adonner à la théologie. » Saint Thomas dit : « La raison humaine n'ôte point le mérite de la foi : au contraire, c'est un signe de sa grande perfection ³ ; et *quantum ad hoc, ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti* ⁴. »

De même, conclut saint Thomas, pour l'amour naturel de Dieu et de son bien. S'il s'oppose à la grâce, alors, oui, il faut le retrancher, puisqu'il dit désordre. Mais s'il se subordonne à elle, loin d'être incompatible avec la plus parfaite charité, il est un signe de sa perfection. C'était encore revenir à la *cupiditas ordinata* de saint Bernard. Le désir de la béatitude qui n'est pas rapporté à Dieu

¹ FÉNELON, *Instruction Pastorale*, n° 69 (t. II, pp. 321-322).

² *Ibid.*, p. 322.

³ M. de Chartres, *Instruction Pastorale* du 10 juin, n° 24.

⁴ II^a II^{ae}, *Quaest.* II, art. X.

doit être retranché, non pas de l'esprit des parfaits seulement, mais de tout état. Parfaitement ordonné, ou subordonné à la charité, on ne voit pas comment par lui-même il peut constituer l'imperfection que découvre Fénelon.

Malgré ses efforts, malgré son incontestable talent d'analyse, Fénelon se heurtait à des difficultés insurmontables : ou bien cet amour naturel est transformé par la charité, et ne s'oppose plus à la charité ; ou bien il s'exerce en dehors d'elle et par suite lui est étranger ; ou bien il est un simple désir égoïste désordonné et par conséquent une faute réelle.

CHAPITRE V

AU TRIBUNAL DE L'ÉGLISE

1. LES DIFFICULTÉS EXTÉRIEURES.

a) *Les circonstances.*

L'opinion publique en France et les premiers échanges de vue avaient laissé prévoir la condamnation des *Maximes des Saints*. C'est alors qu'estimant sa cause perdue en France, Fénelon avait décidé d'en appeler au Saint-Siège. Le 27 avril, il exposait au Souverain Pontife le but de son ouvrage, les objections qu'il soulevait, et il sollicitait son jugement ¹.

En soi, rien de plus sage que ce geste. Seul le Souverain Pontife était à même de prononcer une sentence définitive ; seul il était en droit d'imposer une décision en une matière doctrinale débattue entre des évêques. Mais, si pareil recours ne soulèverait aujourd'hui aucune objection, il se heurterait alors à un état de choses qui le rendait très délicat. Les prétentions gallicanes comptaient toujours des partisans passionnés, même parmi les évêques. De l'Assemblée du Clergé de 1682, quatre articles avaient été condamnés par la Constitution *Inter multiplices* du 4 août 1690 ². La réconciliation officielle des cours de Versailles et de Rome n'avait pas entièrement apaisé les ressentiments. En France on n'avait pas abandonné toute prétention de régler les questions religieuses sans l'intervention de Rome.

Aussi, l'affaire des *Maximes des Saints*, on entendait bien la liquider sur place. Dès lors le recours de Fénelon à Rome ne pouvait manquer de soulever bien des mécontentements. Le Roi, nous l'avons vu, n'avait pas cru devoir s'y opposer. Il est bien probable cependant que cette démarche précipita sa disgrâce.

Quoi qu'il en soit, Rome étant saisie de l'affaire, la logique des choses conseillait de lui laisser toute liberté d'action. Depuis longtemps, du reste, le procès réclamait un ciel plus serein. Il ne pou-

¹ Fénelon au Souverain Pontife, 27 avril 1697 (t. IX, p. 141).

² Les propositions condamnées se trouvent reproduites dans l'*Enchiridion* de DENZINGER-BANNWART, nos 1326-1332.

vait que gagner à disparaître au loin, à quitter un champ de bataille dont l'atmosphère, chargée de passion, ne permettait plus une discussion calme. Un tribunal reprenant à neuf l'étude du livre incriminé et mettant résolument de côté toute considération autre que doctrinale avait chance de donner une réponse objective. Mais, pour jouir de tous ces avantages, le livre aurait dû, en quelque sorte, être anonyme. Composé par un inconnu, patronné par on ne sait qui, les examinateurs auraient pu statuer en plus grande liberté d'esprit. Puisque cela était impossible, les partis en présence devaient, du moins, cesser d'intervenir le jour où la cause passait en d'autres mains.

Malheureusement, en changeant de théâtre, le procès ne changeait que de décor. Dans les coulisses s'agitaient les mêmes personnages. Ce sont eux, dirait-on, qui font manœuvrer ceux qui paraissent sur la scène. Quoiqu'éloignés, ils continuent en quelque manière à être présents à toutes les discussions. Fénelon et Bossuet faisant représenter leurs intérêts par deux mandataires, l'abbé de Chantérac et l'abbé Bossuet, inondant Rome de leurs écrits, y créaient la même atmosphère qu'en France. Les examinateurs se trouvaient forcément tiraillés en sens opposés. La discussion doctrinale risquait ainsi d'en subir le contre-coup ; il lui était difficile de garder son indépendance à l'endroit des divers courants qui s'employaient à la faire dévier selon les divers intérêts en conflit.

Lorsqu'on parcourt les nombreux documents et les comptes-rendus des séances du procès, on ne peut se débarrasser de l'impression que les juges vont avoir moins à décider sur une question de doctrine qu'à choisir entre deux personnes en présence. Le livre soumis à leur examen était devenu en quelque sorte la personification de Fénelon. Censurer l'ouvrage, c'était condamner Fénelon et donner la victoire à Bossuet, et inversement. Il y avait des inconvénients de part et d'autre. Bossuet était le grand évêque dont toute la vie s'était écoulée au service du bien et du dogme catholique. Il imposait le respect et la vénération par une vie exemplaire. D'autre part, on hésitait à se mesurer avec un pareil joueur.

Quant à Fénelon, allait-on reconnaître son témoignage de déférence en y répondant par une condamnation ? Bravant le mécontentement du roi et des évêques, il avait eu recours au Saint-Siège. L'accent humble qui accompagnait son geste était flatteur de la part d'un évêque français, précepteur des princes et prélat de grand avenir.

Toutes ces considérations, si étrangères à la charité parfaite, rendaient cependant plus délicat l'examen de la question. Les deux prélats ne permettaient pas qu'on les oubliât. Avec une insistance et, peut-on dire, une indiscretion surprenante, ils se mêlaient au débat. Sous ce rapport leur correspondance révèle des détails qu'on aimerait n'y pas découvrir. De loin, ils dirigeaient leurs mandataires à Rome ; ils leur dictaient les propos à tenir, les moyens à prendre pour intimider ; ils absolvait les procédés qui, chez d'autres, eussent attiré leur réprobation. Et leurs représentants étaient d'autant moins tièdes que leurs relations respectives avec les deux évêques transformaient leur mission en une sorte d'affaire de famille. L'abbé de Chantérac, grand vicaire de Fénelon et son ami intime, était aussi son cousin. L'abbé Bossuet voyait son avenir compromis par la défaite possible de son oncle. Surtout, il ne voulait pas manquer une si précieuse occasion. C'était l'avocat qui considérait dans cette affaire retentissante une riche aubaine pour se faire valoir et préparer les voies à ses vues ambitieuses. Timide, pieux, infiniment respectable, s'en remettant à la Providence, l'abbé de Chantérac, il est vrai, n'était pas taillé pour l'intrigue ¹. Mais il était doublé par le Cardinal de Bouillon, qui faisait du triomphe de Fénelon une affaire personnelle.

Ainsi, tandis que sur la scène s'agitait la question de l'amour pur, dans les coulisses se tramaient des intrigues sans fin, indignes des deux évêques et de la cour de Rome. De part et d'autre on s'efforçait de brouiller les cartes, de faire traîner l'affaire en longueur, de créer des embarras, de déplacer le débat quand il se faisait inquiétant. Dès lors, on comprend les réflexions mélancoliques que de Rome M. Paul Masson envoyait à M. Amas, prévôt de Saint-Géry, à Cambrai :

« La partie de M. de Cambrai est forte et a pris les devants en cette cour. Je crains fort que votre recommandé [l'abbé de Chantérac] ne succombe, nonobstant son habileté. Cependant il n'y a rien encore de commencé entre les contendants, qui auraient mieux fait de s'accommoder en France, que de venir chercher des juges dans ce pays où ce qu'il y aura de plus doux, ce seront des longueurs à l'infini ². »

Ces paroles faisaient écho à l'impression de tous ceux qui souffraient de cette lutte entre les deux évêques. Ils estimaient sage-

¹ Sur l'abbé de Chantérac, voir Albert DELPLANQUE, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, 1907, II^e Partie, chap. I, pp. 173-201.

² Lettre de M. Paul Masson à M. Amas, 21 sept. 1697 (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 203).

ment que tant de publicité donnée à cette affaire ne pouvait contribuer à l'honneur de l'Église ¹. Une pièce attribuée à Racine traduisait cette impression :

« Dans ce combat où deux prélats de France
 Semblent chercher la vérité
 L'un dit qu'on détruit l'espérance,
 L'autre que c'est la charité.
 C'est la foi qui se perd, et personne n'y pense ². »

¹ Faut-il s'étonner que d'aucuns aient trouvé moyen de s'amuser de ces discussions ?

Dans un ouvrage de M. LEDIEU, chancelier de Meaux intitulé : *Recueil de diverses pièces, actes et mémoires concernant le Quiétisme renouvelé en 1697 et condamné en 1699*, nous trouvons une pièce intitulée : « Premier Dialogue de Nicodème et de Bonnefoy, ou Les Adieux de Nicodème, solliciteur en cour de Rome pour Madame Guyon à son Compère Bonnefoy », par M. Le Noble, 17 août 1698, à Paris.

En marge du titre : Pour entendre le dialogue il faut avoir lu la *Relation du Quiétisme* de M. de Meaux.

NICODÈME. — Mon Compère, je viens prendre congé de toi ; tu me vois tout prest à partir pour Rome, me voilà botté et éperonné, un bon cheval, enfin, je m'en vais voir un peu comme tout se gouverne chez notre Saint-Père le Pape.

... Je ne vas à Rome que pour leur faire entendre cette affaire (le Quiétisme) clair comme le jour.

BONNEFOY. — Quoi ! tu es assez savant pour parler au Pape et aux Cardinaux ; sais-tu l'italien premièrement, ou tout au moins le latin ?

NICODÈME. — Non ! je sais une langue bien plus malaisée, je sais le quiétisme, et c'est une bonne maîtresse qui a eu la patience de me l'apprendre mot à mot ; oh, mon compère, que c'est une belle langue ; il n'y en a pas une pareille au monde. Tous ceux qui la parlent ne l'entendent pas mieux pour cela.

(*Bonnefoy lui dit que c'est une hérésie.*)

NICODÈME. — J'en disais tout autant que toi jadis. Mais depuis que ma bonne maîtresse m'a mis au courant du pur amour et d'abandon et puis encore des actes directs et non réfléchis, apprends mon avis que j'ai changé.

BONNEFOY. — Et qu'est-ce que tout cela ; je ne l'entends point ; est-ce là ce jargon que tu diras au Pape et aux Cardinaux ?

NICODÈME. — Ouy.

BONNEFOY. — Mais, as-tu écrit l'explication de ces grands mots là ?

NICODÈME. — Moy, non, car je ne les comprends pas.

BONNEFOY. — Et comment vas-tu donc à Rome pour ta bonne maîtresse si tu ne sais ce que tu veux dire.

NICODÈME. — Na, na, cela te passe ; je vois que tu ne pourras jamais te faire passer quiétiste ; il faut un acte simple, et toi tu dis trop de raisons.

Ensuite vient toute une tirade sur la séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure. D'après ce qui précède, on devine sur quel ton.

Ce premier dialogue est suivi du « Second Dialogue de Nicodème et de Bonnefoy, ou, Le retour de Nicodème de son voyage de Rome », 1^{er} avril 1699.

On comprend, en lisant ces dialogues, la réflexion du Cardinal Le Camus à propos de ces « cas métaphysiques... dont les libertins se raillent ».

² RACINE, *Œuvres*, Collection des Grands Écrivains de la France, Hachette, 1865, t. IV, p. 250.

En soumettant son ouvrage au Souverain Pontife, Fénelon demandait un jugement portant sur les seules *Maximes des Saints*. S'il priait le Pape de ne rien décider qu'il n'ait reçu une traduction latine ¹, c'était par crainte qu'une connaissance insuffisante du français ne donnât lieu à des méprises sur sa véritable pensée. De son côté, Louis XIV dénonçait le livre tout en ajoutant que les explications fournies par l'auteur étaient impuissantes à lui donner un sens acceptable.

Rome était sollicitée de se prononcer sur le livre seulement. Le Pape et les Cardinaux l'entendirent ainsi, et leur intention fut toujours de s'en tenir aux seules *Maximes des Saints*. De même, les théologiens qui furent nommés pour en entreprendre l'examen préliminaire décidaient, dès leur séance inaugurale, de n'étudier que le seul livre sans tenir compte des explications de l'auteur et des objections des adversaires.

Dans ces conditions, si complexe que fût la matière à examiner, la tâche semblait relativement facile. Elle consistait à lire attentivement les *Maximes*, à en confronter la doctrine avec l'enseignement traditionnel, à en souligner les passages qui, dans leur sens obvie, prêtaient à équivoque ou à censure.

Mais, en fait, l'examen allait se révéler autrement difficile. Dès leurs premiers pas, les examinateurs se trouvaient pris dans un véritable réseau d'intrigues, et sollicités dans des directions opposées par des explications au sujet du livre à examiner. En effet, tout en s'en remettant humblement à la décision pontificale, Fénelon avait eu soin de la dicter d'avance. Il avait donné des instructions orales à l'abbé de Chantérac, lui avait confié des notes manuscrites donnant du livre une version personnelle. Son *Instruction Pastorale* arrivait dès l'ouverture des congrégations. Ses nombreuses lettres à son grand vicaire détaillaient la conduite à tenir, les explications à donner aux théologiens.

De leur côté, ceux qu'il nommait avec une certaine animosité « ses parties » n'entendirent pas être des spectateurs indifférents. La *Déclaration des sentiments de Messieurs Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris, Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, Paul Godet des Marais, évêque de Chartres*, impressionnait Rome. Les signataires du Mémoire méritaient considération. Coup

¹ Lettre du 27 juillet (déjà citée) (t. IX, p. 144) : « Oro, sanctissime Pater, ne quid statuas, ante perlectam quam brevi missurus sum latinam versionem. »

sur coup se succédaient à Rome, en masse inquiétante, les écrits des deux camps. L'*Instruction Pastorale de M. l'archevêque de Paris, sur la Perfection chrétienne et sur la Vie intérieure contre les illusions des faux mystiques* (27 oct. 1697) exposait une doctrine qui était la condamnation des *Maximes des Saints*.

Dans sa lettre pastorale du 10 juin 1698, M. de Chartres reprenait et résumait toute la lutte doctrinale et mettait, en quelque sorte, en forme toutes les objections formulées jusqu'alors.

Les écrits latins de Bossuet : *Summa doctrinae libri cui titulus : Explication des Maximes des Saints ; De nova quaestione tractatus tres : Mystici in tuto, Schola in tuto, Quietismus redivivus, de Quietismo in Galliis refutato* étaient un exposé historique et dogmatique du quétisme et de la doctrine de Fénelon.

A tout cela, avec une activité infatigable et qui tenait du prodige chez un homme de santé fragile, Fénelon trouvait réponse : lettres à M. de Noailles, à M. de Chartres, à M. de Meaux. Sans se lasser, il répétait ses principes, réfutait les attaques de ses adversaires.

Rien de plus éloquent que la liste chronologique des documents qui s'entrecroisent. Elle forme un ensemble décourageant pour qui veut étudier la question. Les uns dénoncent invariablement les *Maximes* comme la ruine de la spiritualité chrétienne et rejettent les explications de l'auteur comme étrangères au livre et fausses en elles-mêmes. Les autres défendent l'orthodoxie de l'amour pur exposé dans les *Maximes*, soutiennent par l'analyse des Saints la vérité de l'amour naturel et sa valeur explicative.

Il faut lire tous ces documents pour réaliser la tâche ardue dévolue aux examinateurs. La théologie de l'état d'amour pur n'était pas simple en elle-même ; par ailleurs l'exégèse des *Maximes* prêtait à des interprétations si opposées, défendues avec tant de talent de part et d'autre qu'il semblait une gageure de pouvoir donner une réponse objective. Sans doute les consultants avaient-ils formulé le ferme propos de fermer la porte à toute ingérence étrangère, de répudier toute explication soit pour soit contre le livre. Mais était-ce possible lorsque Rome et les membres de la cour pontificale prenaient eux-mêmes parti ? D'autre part, n'était-il pas à craindre que, faute de connaissance des diverses pièces émanant de France, l'on n'embrassât pas le problème dans toute son ampleur et sa complexité ?

Du reste, indépendamment de toutes ces considérations géné-

rales, la personnalité même des accusateurs et les divers intérêts qui s'affrontaient se chargeaient d'introduire la discorde au sein de la commission théologique.

Cette débauche d'explications et de réfutations réciproques, ce souci de ne laisser aucune ligne sans réponse, ce besoin de jeter sans cesse, j'allais dire sur le marché romain, de nouveaux écrits, a lieu de surprendre. L'examen devant porter uniquement sur les *Maximes*, pareille fureur écrivassière n'était-elle pas en pure perte ? Elle témoignait, pour le moins, d'une défiance surprenante pour la commission romaine. Et l'histoire du procès la justifie.

Au reçu de la lettre du roi, le Pape avait conféré avec les Cardinaux du Saint-Office ¹. Il fut décidé que l'examen préliminaire du livre serait confié à un groupe de théologiens. Selon la procédure en pareilles circonstances, ils résumeraient l'ouvrage en une série de propositions sur lesquelles porteraient la délibération et le vote des Cardinaux.

Aussitôt les vacances terminées, les sept consultants nommés se mirent à l'œuvre. Le vendredi 11 octobre 1697 ², ils tenaient une réunion préliminaire. On y décida du mode de procédure. Tous tombèrent d'accord pour n'étudier que le seul livre des *Maximes* sans tenir compte des explications données de part et d'autre. L'impression qui se dégage dès les premières séances, c'est que, comme en France, on se heurtait à l'espérance et aux conséquences imposées par sa définition.

Ils ne peuvent, écrivait l'abbé de Chantérac, s'accoutumer aux principes de M. de Cambrai : « Ils soutiennent qu'il y a un propre intérêt dans l'espérance théologale qu'ils appellent intérêt surnaturel, parce que c'est notre propre béatitude et la possession de Dieu ³. »

La charité, il est vrai, donne aux actes d'espérance leur vraie valeur surnaturelle ; mais, remarquaient les théologiens, on ne saisit pas en quoi l'espérance, telle qu'elle est définie communément, peut s'opposer à la perfection.

Le même refrain termine les premières séances. L'article IV, fondamental dans les *Maximes*, forme pierre d'achoppement. Tous reconnaissaient, au moins implicitement que, pris à la lettre, il était inadmissible. Jamais la charité, si parfaite fût-elle, ne devait

¹ PHELIPPEAUX, *Relation du Quiétisme*, I, p. 298.

² *Ibid.*, p. 393.

³ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 12 octobre 1697 (t. IX, p. 211).

aboutir à jeter le discrédit sur l'espérance théologale. Jamais elle ne pouvait autoriser un désintéressement qui s'étendit au désir du salut. Et le terme de « quiétisme » ne tardait pas à être prononcé. En effet, dès la sixième congrégation tenue le 22 novembre, cinq examinateurs réclamaient que les *Maximes* fussent censurées comme entachées de quiétisme ¹. Mais divers incidents allaient encore compliquer la situation.

Au début d'octobre, la commission comprenait sept examinateurs. Dans les mois qui suivirent plusieurs remaniements révélaient l'activité de l'intrigue. Les premiers jours de décembre, le P. Damascène était remercié. Il fut remplacé par le P. Philippe, procureur général des Carmes déchaussés. L'abbé Bossuet s'en réjouissait, car on lui avait assuré qu'il n'avait « aucune relation avec les jésuites », qu'il était même « leur ennemi » ².

Un mois plus tard, l'abbé de Chantérac annonçait à Fénelon la nomination de deux autres examinateurs, « Mgr Radolovic, archevêque de Chieti dans le royaume de Naples, et Mgr Ledrou, évêque de Porphyre, docteur de Louvain » ³. Du coup, l'abbé Bossuet déchantait. « La cabale, écrivait-il le 7 janvier 1698, nous a porté un de ces coups fourrés que je craignais tant ⁴. »

Tous ces consultants apportèrent à leur délibération une passion incroyable. Et ce qui l'alimentait, c'était le fait qu'ils se partagèrent bien vite en deux fractions de cinq examinateurs, les uns réclamant une condamnation, les autres trouvant des explications et des excuses à tout. Les conférences se firent si houleuses que le Pape députa les Cardinaux Noris et Ferrari en qualité de modérateurs, et interdit les disputes. Chacun exposerait son point de vue à tour de rôle. Cela n'avancait guère les choses, car chacun des partis avait son siège fait. Parmi les examinateurs, il y en a « cinq pour et cinq contre nous » ⁵, écrivait l'abbé de Chantérac.

De part et d'autre on multipliait les démarches pour faire pencher la balance, en gagnant l'un ou l'autre examinateur. Mais c'est en vain que l'abbé Bossuet faisait le siège de l'archevêque de Chieti ou du Sacriste Mgr Ledrou qui semblaient hésitants. Tout en penchant pour Fénelon, ils ménageaient fort habilement le parti

¹ PHÉLIPPEAUX, *op. cit.*, I, p. 322.

² L'abbé Bossuet à son oncle (*Correspondance*, t. IX, pp. 63-64).

³ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 4 janvier 1698 (t. IX, p. 289).

⁴ L'abbé Bossuet à son oncle, 7 janvier 1798 (*Corresp.*, t. IX, p. 114).

⁵ L'abbé de Chantérac à l'abbé de Langeron, 4 février 1698 (t. IX, p. 314).

de Bossuet. En vain, de son côté, Chantérac se multipliait près du P. Massoulié, le plus influent et le plus redoutable des théologiens. Son ascendant et sa compétence en matière de spiritualité lui faisaient peur. Aussi ne lui ménageait-il pas les explications, tâchait de se le concilier en mettant du saint Thomas partout. Mais une remarque assez piquante révèle l'insuccès de ses démarches. Le 21 décembre, il écrivait à Fénelon : « Pour le P. Massoulié, je dois vous dire que je le vois si éloigné des Maximes de saint François de Sales pour la conduite que je ne puis pas m'empêcher de craindre qu'il ne goûte pas assez les vôtres ¹. » Huit jours plus tard, il voyait en lui un ennemi par opposition aux jésuites, dont le représentant, le P. Alfaro, était un des plus décidés partisans de Fénelon ².

Plus encore que près des consultants, les abbés s'employaient près des Cardinaux. Ceux-ci, en général, pratiquaient la sage diplomatie romaine qui consiste à ne s'engager qu'à bon escient, à ne décourager personne. Aussi est-il amusant de voir les deux abbés se flatter de l'appui des mêmes Cardinaux. L'abbé de Chantérac croyait avoir gagné le Cardinal Ferrari, qui, fort prudemment, évitait obstinément de se déclarer. Il croyait aussi jouir des bonnes grâces du Cardinal Noris. On « m'assure, écrivait-il, que je dois être certain que ce Cardinal est tout pour le livre de M. de Cambrai, et qu'il ne saurait être condamné » ³. Or, le 4 février 1698, l'abbé Bossuet écrivait à son oncle : « M. le Cardinal Ferrari et M. le Cardinal Noris, à moins qu'ils ne changent du blanc au noir, sont contre le livre ⁴. »

Le cas du Cardinal Aguirre est tout à fait curieux. « Il me fit, écrit Chantérac, prendre du chocolat avec lui, et me parut tout prévenu des objections de M. de Meaux. Je lui répondis sur l'espérance ⁵. » Le bon abbé triomphe, car ce Cardinal avait toujours été favorable à Bossuet. Mais, nous mande-t-il, son revirement tient du miracle. En effet, de concert avec quelques évêques français, il s'était employé à faire condamner Marie d'Agréda. Or, à présent il croyait avoir reçu « quelque grâce dans son mal par l'intercession de cette bonne mère, et lui est fort dévot. Son chagrin se tourne contre l'inquiétude de M. de Meaux sur la censure des

¹ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 21 décembre 1697 (t. IX, p. 280).

² L'abbé de Chantérac à l'abbé de Langeron, 31 décembre 1697 (t. IX, p. 287).

³ L'abbé de Chantérac au même, 14 janvier 1698 (t. IX, p. 298).

⁴ L'abbé Bossuet à son oncle, 4 février 1698 (*Corresp.*, t. IX, p. 159).

⁵ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 11 janvier 1698 (t. IX, p. 296).

livres des gens de bien »¹. Merveilleux effet d'un chocolat pris sous le regard céleste d'une sainte religieuse !

On nous pardonnera d'avoir consacré quelques pages à ce remue-ménage dans les coulisses. Mais c'était nécessaire pour saisir la raison d'être de tous les écrits que nous avons cités. Parfois on a l'impression que le pur amour devait être plus ou moins vrai selon le plus ou moins grand nombre des amis et partisans de Fénelon, et qu'il importait, avant tout, d'avoir des intelligences dans la place. Le mot exact de la situation était celui d'un religieux augustin, qui, écrit l'abbé de Chantérac :

« me donna hier cet avis.. que votre livre ne pouvait point être condamné à Rome, mais qu'il ne croyait pas aussi qu'il y fut canonisé (je crois qu'il entendait approuvé) ; qu'on ferait durer longtemps cet examen afin de donner le loisir aux esprits trop émus de s'apaiser ; et qu'enfin, pour ne blesser personne, il n'y aurait point de décision ni pour ni contre² ».

¹ L'abbé de Chantérac à l'abbé de Langeron, 21 janvier 1698 (t. IX, p. 303).

² L'abbé de Chantérac à Fénelon, 7 décembre 1697 (t. IX, p. 259).

· CHAPITRE VI

DÉBATS THÉOLOGIQUES A ROME

1. DEVANT LES CARDINAUX.

Pendant dix mois de délibérations houleuses et passionnées, les consultants ont retourné en tous sens le livre de Fénelon. Les uns accumulèrent tout ce qui pouvait contribuer à sa condamnation, les autres s'évertuèrent à lui trouver un sens acceptable. Les PP. Massoulié, Paulin de Bernardini, Serrano, del Miro, Granelli en exigeaient la censure ; l'archevêque de Chiéti, l'évêque de Porphyre, Mgr Ledrou, les PP. Alfaro, Philippe, Gabrielli en proclamaient l'orthodoxie. Cinq contre cinq ! On ne pouvait souhaiter situation plus embarrassante. Sans doute le dernier mot n'était pas dit, puisque la consultation n'avait la valeur que d'un avis motivé. En effet, c'était aux cardinaux qu'il appartenait de se prononcer en dernier ressort. Mais de quel côté pencher alors que les théologiens de profession, après dix mois de débats, étaient divisés en deux camps égaux !

Si difféèrent que fût leur avis sur les *Maximes*, les consultants étaient sollicités de fixer un certain nombre de propositions qui en contiendraient la substance. Ensemble, ils arrêtèrent et signèrent 38 propositions. Ils furent du moins d'accord pour y reconnaître la fidèle expression du livre.

Le 24 mai 1698, le commissaire du Saint-Office remettait à chaque Cardinal l'extrait des propositions. Le surlendemain, le Saint-Office tenait sa première séance à la Minerve. Tous les consultants théologiens étaient présents. Sans tarder, la discussion s'ouvrit. Cinquante-deux séances, dont la dernière eut lieu le jeudi 25 septembre 1698, furent consacrées aux 38 propositions. Au cours des deux premières réunions de la semaine, le lundi et le mercredi, les consultants répétaient aux Cardinaux leurs arguments pour et contre ; le jeudi, les Cardinaux donnaient leur vote en présence du Souverain Pontife.

Depuis longtemps sans doute, leurs éminences étaient au courant de la question. Ni l'abbé Bossuet, ni l'abbé de Chantérac ne

leur avaient laissé ignorer quoi que ce fût, estimant ainsi préparer le vote final. Mais, assurément, ces séances n'étaient point faites pour lever leur indécision. Non pas qu'ils hésitassent au sujet d'un amour pur intégral, qu'ils jugeaient tous condamnable. Mais cet état d'amour quiétiste méritait-il d'être mis sur le compte de Fénelon ? De quel côté pencher ? L'éloquence passionnée des consultants rendait la tâche compliquée. Loin de présenter posément le pour et le contre, laissant aux Cardinaux le soin de trancher, ils affirmaient ou niaient avec acharnement. Leurs discussions étaient de véritables plaidoiries ; et tous avaient de bonnes raisons pour faire valoir leur thèse. Maintenant encore, lorsqu'on lit leurs arguments, on aurait la tentation de donner raison aux deux partis en présence, n'était la décision qui ne permet pas le doute. Aussi peut-il être intéressant de confronter les deux positions. Elles permettront de comprendre la longueur du débat et le retard apporté à la décision finale. D'autre part, nous trouverons résumés les arguments pour et contre Fénelon.

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il importe de donner en bref les grandes lignes des 38 propositions sur lesquelles portait le débat devant les Cardinaux.

1^o Il y a un état d'amour dans lequel l'âme aime Dieu pour lui-même et pour elle-même. Cet état est déjà bien parfait, car on y aime Dieu pour lui-même avant tout et par-dessus tout. La béatitude n'y occupe que le second rang et reste toujours subordonnée à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. Tel est le quatrième degré d'amour.

2^o Au-dessus de ce degré déjà si recommandable, il y a un état de charité où l'âme aime Dieu d'un amour pur et sans mélange. Le seul bon plaisir de Dieu est l'origine et la fin de toutes les actions. L'intérêt propre n'y a aucune place.

3^o Dans cet état, l'âme est indifférente au point de ne plus même souhaiter son salut par un désir de jouissance personnelle. Elle est tellement désireuse de plaire en tout à Dieu qu'elle consentirait à faire le sacrifice de son éternité si Dieu le lui demandait. Bien plus, dans les épreuves extrêmes, croyant faussement à sa damnation, elle fait un acte de renonciation à son éternité bienheureuse, et cela avec l'assentiment de son directeur.

4^o Cette âme est entièrement passive entre les mains de Dieu.

5^o Son état intérieur est un état de contemplation. Ses actes sont si simples qu'elle ne peut s'en apercevoir.

LES ADVERSAIRES

Principe de l'amour pur fénelonien.

1^o Toute ingérence d'un motif autre que celui de la seule gloire de Dieu détruit la pureté de la charité.

2^o Lorsque ce motif est l'intérêt propre comme le salut et la béatitude du ciel, l'amour est intéressé et mercenaire.

Donc : l'amour pur et non mercenaire exige l'exclusion du motif intéressé du salut et de la perfection ¹.

Ce principe est faux.

a) Fénelon contredit la doctrine commune selon laquelle l'exercice de toute vertu requiert un double motif :

1^o celui de la vertu qu'on exerce ;

2^o celui de la charité qui rapporte à la fin dernière l'acte de cette vertu.

Telle est en particulier la doctrine de saint Thomas ².

b) Le motif d'une vertu particulière ajouté à celui de la charité ne nuit pas à la pureté de l'amour, car :

1^o de même que le vrai ne peut s'opposer au vrai, de même une vertu ne peut porter ombrage à une autre ;

2^o ce qui est commandé et perfectionné par la charité ne peut pas la diminuer. Or, c'est le cas pour les vertus autres que la charité ;

3^o la charité ne peut empêcher la fidélité aux préceptes de Dieu. Or, l'espérance intéressée est de précepte. Elle ne peut donc nuire à l'amour ³.

¹ « Dicitur enim quod purus amor est unicum principium, et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati sunt et meritorii. Igitur excluduntur caetera quaecumque motiva particularia et propria aliarum virtutum ; et consequenter purus amor excludit exercitia distincta caeterarum virtutum, non solum spei... sed etiam fidei, religionis, iustitiae, etc. quarum exercitia specificantur et distinguuntur a suis propriis motivis, quibus exclusis excluduntur ex consequenti actus virtutum, quatenus inter se specie distinguuntur » (BERNARDINI, votum, dans *Analecta juris pontificii*, t. IX, col. 820.

² Cf. Votum du P. MASSOULIÉ, *Analecta*, t. IX, col. 920.

1^o Quia sicut verum non est oppositum vero, ita nec una virtus est opposita alteri virtuti. 2^o Non potest laedere caritatem quod imperatur a caritate, et quod caritas ipsa perfecit. Atqui in statu.... 3^o Quia repugnat quod impletio praeceptorum adversetur charitati ; quia ipsa charitas est plenitudo legis. Atqui etiam de actibus virtutis spei exercendis data sunt praecepta, ergo... » *Ibid.*, t. IX, col. 920.

³ « Bene namque dicitur Deum esse causam universalem omnium effectuum ; sed dicere quod Deus sit unica causa omnium effectuum, est haereticum quia per hoc excluduntur causae secundae propria sua particulari virtute producentes effectus, quas tamen dari est de fide » (BERNARDINI, *ibid.*, col. 821).

LES PARTISANS

Principe de l'amour pur fénelonien.

1^o Il peut y avoir un état habituel où la charité, reine des vertus, domine au point de commander et d'englober les actes de toutes les autres vertus ¹.

2^o Cet état exclut tout motif d'intérêt propre, car il est contraire à la pureté de l'amour.

Donc : dans cet état l'âme n'est plus excitée au bien par un motif intéressé, et elle ne veut plus songer même à son bonheur éternel, ce qui est très bon dans un état moins parfait ².

Ce principe est juste.

Il sauvegarde toutes les vertus sous la préséance de la charité et le commandement de son motif désintéressé ³.

En effet :

1^o l'âme continue à faire des actes de toutes les vertus, Fénelon l'affirme expressément, et tout son système le soutient ;

2^o du fait que la charité anime et transforme le motif des autres vertus, elle ne le supprime pas ⁴.

En particulier, les vertus de crainte et d'espérance mises en cause peuvent subsister et subsistent, parce qu'elles demeurent sans qu'il soit besoin pour cela d'agir par crainte des châtimens ou espoir de la récompense ⁵.

¹ « Prima propositio sincere accepta solum significat, dari posse statum quemdam habitualement in quo caritas, quae est regina virtutum, ita regnet in anima ut illa sit principium movens, et excitans ad reliquos omnium virtutum actus » (Votum d'ALFARO, dans *Analecta Jur. Pont.*, t. XX, col. 654).

² « Nec jam homo in caritate perfectus secundum consuetum et ordinarium agendi modum moveatur amplius ad Deo serviendum, et ad officia virtutum praestanda ex motivo proprii interesse » (ALFARO, *ibid.*, col. 654).

³ GABRIELLI fait une longue dissertation pour le prouver et conclut : « Utinam sic omnes essent quietistae. » Cf. *Fénelon inédit* par Ernest Jovy, Vitry-le-François, 1917, p. 71.

⁴ Mgr LEDROU donne des explications subtiles et filandreuses fondées sur la distinction entre « meritum operis » et « meritum operantis ».

⁵ « Mirum videri debet quod attribuantur auctori ipsum exclusisse a statu puri amoris virtutes spei, si sequentia considerantur » ; et il cite (FÉNELON, p. 12 ; GABRIELLI, dans JOVY, *op. cit.*, p. 71).

LES ADVERSAIRES

Confirmation des arguments précédents.

Pris séparément, l'amour de Dieu est plus parfait que l'amour du prochain. Mais réunis de façon que l'amour de Dieu commande celui pour le prochain, les deux sont plus parfaits qu'un seul ¹.

Ainsi encore l'acte de courage qui s'ajoute à la charité commandant le martyre rend l'amour plus parfait et plus méritoire ².

Ce qui vaut pour les motifs des autres vertus doit valoir au même titre pour l'espérance.

D'autre part, les motifs autres que celui de la charité ne sont pas affaire facultative, puisque, en particulier, tous les justes doivent travailler à leur salut, et chercher leur bonheur propre ³.

Donc :

le principe de Fénelon est faux et erroné, il conduit à des erreurs déjà condamnées par l'Église ⁴ ;

il est même hérétique, ou pour le moins erroné ⁵ ;

il renouvelle la douzième proposition de Molinos ⁶.

¹ « Quia ex D. Thomas, 2, 2, q. 37, art. 8, si sumatur dilectio Dei et proximi divisim, una scilicet conjuncta ab altera, perfectior est dilectio Dei quam proximi : sed si sumatur utraque simul, et dilectio Dei, ut isti conjuncta est dilectio proximi, eamque imperat, hoc conjunctum utriusque perfectius est quam sola Dei dilectio » (MASSOULIÉ, dans *Anal.*, t. IX, col. 920).

² « Idem de aliis virtutibus dicendum, cum adjungitur charitati v. g. actus fortitudinis sive martyrium, accedit nova perfectio et novum meritum » (*ibid.*, col. 920).

³ « In omni statu justī operari debent ex motivo propriæ beatitudinis in Deo inveniendæ » (SERANI, *ibid.*, t. XX, col. 325). Le même théologien définit la charité : « Charitas enim, secundum definitionem S. P. Augustini ab omnibus receptam, est motus animi ad fruendum Deo. » Dès lors il en conclut : « Charitas igitur, qua diligitur Deus propter ipsum principaliter, et propriæ nostræ beatitudo ut medium ordinatum ad gloriam Dei, nullam habet imperfectionem, quam oporteat expurgare ».

⁴ « Unde hæc propositio est falsa et erronea, et in errores jam damnatos inducit, et hæresi proxima » (MASSOULIÉ, *ibid.*, t. IX, 921).

⁵ « ... est formaliter hæreticaca, aut ad minus erronea » (SERANI, t. XX, col. 325).

⁶ « ... videtur conformis 12 propositioni damnatæ Molinosi... » (MIRO, t. XX, col. 408).

LES PARTISANS

Confirmation des arguments précédents.

Cajetan (2, 2, qu. 19, art. 8) dit que les hommes les plus parfaits en charité possèdent encore la crainte, mais qu'ils n'agissent plus par crainte d'un mal personnel, puisqu'ils n'ont plus de regard sur ce qui les concerne personnellement ¹.

C'est la doctrine des écrivains les plus autorisés depuis Denys l'Aréopagite jusqu'à saint François de Sales.

Les Pères divisent les âmes en trois classes. Or, la différence entre les mercenaires de la deuxième classe et les enfants de la troisième réside dans le fait que les premiers agissent encore par un motif intéressé tandis que les enfants font tout par amour ².

Béranger et Molinos, qui ont été condamnés, diffèrent du tout au tout avec Fénelon ³.

L'Écriture Sainte ne contredit point Fénelon. En effet, le texte de David qu'on objecte : « *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes... propter retributionem* » ne le trouve pas en défaut. Il ne prouve pas qu'il n'y a pas un état où l'âme n'a que faire du motif intéressé ⁴.

La doctrine de Fénelon est conforme au *Catéchisme romain* publié sous les auspices de Pie V ⁵.

Donc :

La proposition de Fénelon ne mérite aucune censure ; bien plus, elle est théologiquement certaine.

¹ « Aliud enim est timere poenam et sperare remunerationem : aliud ex hoc timore aut spe moveri ad operandum, ut recte monet Cajetanus, 2, 2, q. 19, art. 8, docens viros in charitate perfectos adhuc timere, sed tamen non moveri ad operandum ex timore proprii mali, cum proprium bonum pro nihilo habeant » (ALFARO, dans *Analecta.*, t. XX, col. 654).

² « ... in quo Ecclesiae Patres ita unanimi consensu convenerint, sicut in hac doctrina consentiunt, incipiendo a S. Dionysio Areopagita usque ad S. Franciscum Salesium » (ALFARO, *ibid.*, col. 655). — « Insuper praefata doctrina est valde conformis Sanctis patribus... S. Dionysius Areopagita, sanctus Clemens Alexandrinus, sanctus Gregorius Nyssenus... » (GABRIELLI, dans JOVY, *op. cit.*, p. 77).

³ Il faut noter un certain embarras dans la façon dont ALFARO essaie de montrer que Fénelon et Béranger n'ont rien de commun (*Analecta.*, t. XX, col. 655).

⁴ « ... nullatenus probat... non dari talem perfectionis gradum et statum in hac vita, ut homo jam regulariter nullo motivo proprii interesse, sed solo charitatis impulsu moveatur ad Deo serviendum » (ALFARO, *ibid.*, col. 656).

⁵ « Est pariter conformis Catéchismo Romano... » et il essaie de le prouver (GABRIELLI, dans JOVY, *op. cit.*, p. 75).

LES ADVERSAIRES. — L'espérance théologale.

Fénelon détruit en particulier l'espérance théologale.

En effet :

Qui supprime le motif spécifique d'une vertu supprime la vertu elle-même.

Or, Fénelon détruit le motif spécifique de l'espérance.

Donc il supprime l'espérance.

Preuves : 1^o Par définition, l'état d'amour pur des *Maximes* refuse toute ingérence d'un motif intéressé ¹.

2^o Par ce motif intéressé, Fénelon entend le salut et la béatitude éternelle.

3^o Or, par ailleurs, d'après le dogme, l'espérance théologale est spécifiée par un motif d'intérêt propre, qui est la jouissance de Dieu, en vue de laquelle on attend les secours nécessaires de Dieu ².

Dans ces conditions, Fénelon en est réduit :

1^o ou bien à faire de l'espérance un fantôme ou une étiquette ; en fait, il en arrive là ³ ;

2^o ou bien à tempérer l'intransigeance de son amour pur, ce qui équivaldrait à l'abandonner.

En vain, Fénelon essaie de distinguer entre « objet de l'espérance qui est mon intérêt » et le « motif qui est intéressé ».

En effet, s'il ne laisse pas subsister le « motif intéressé », il ne garde de l'espérance que l'objet matériel ⁴.

¹ « Existimat quod amor, ut sit purus et desinteressatus, debet excludere omne aliud motivum salutis et perfectionis » (MASSOULIÉ, dans *Anal.*, t. IX, col. 920).

² BERNARDINI prouve que la foi et l'espérance, tout en étant en dernier lieu ordonnées à la gloire de Dieu, n'ont pas cette gloire comme objet formel. L'objet de la foi, c'est la révélation... « Ergo nec etiam motivum essentielle spei est divina gloria, sed Deus ipse, quatenus est bonum nostrum divino auxilio consequendum. Unde ratio et motivum excitans ad sperandum non est essentialiter Dei gloria, sed ipse Deus quatenus est bonum nostrum divino auxilio consequendum » (*ibid.*, t. IX, col. 812). — SERANI montre, d'après saint Augustin, qu'on n'a pas le droit de ne pas vouloir son bonheur comme désirable pour soi (*ibid.*, t. XX, col. 325).

³ « At vero author excludit motivum spei, et relinquit solum motivum Divini beneplaciti. Unde consequens est submoveri ipsam spem quae esse non potest, nisi habeat proprium motivum. »

⁴ « Unde quando archiepiscopus Cameracensis dicit p. 45 quod nostra beatitudo est objectum formale spei, sed non excitat ad actum spei, neque est illius finis, contradictoria implicat, et constituit objectum formale sine exercitio objecti formalis, quod est excitare, et per se attingi tamquam finis. Unde perinde est ac si poneretur causa efficiens sine sua causalitate, quod implicat... » (BERNARDINI, ., *ibid.* IX, col. 813).

LES PARTISANS. — L'espérance théologale.

Selon qu'il l'affirme constamment, Fénelon ne supprime pas l'espérance théologale. Il sauvegarde tout ce qui la constitue dans son essence de vertu théologale.

Ses ennemis disent ¹ : *Qui supprime le motif spécifique d'une vertu, supprime la vertu elle-même.*

Réponse : OUI : si en fait « re ipsa » et en aucune façon, on ne sauve le motif propre de l'espérance.

NON : si on sauvegarde la réalité elle-même du motif formel, en l'expliquant en termes équivalents.

Or, Fénelon supprime le motif formel de l'espérance.

Réponse :

OUI : en ce sens qu'il n'envisage pas le motif formel dans le sujet qui espère.

NON : car il dénomme le motif formel d'après le bien qui est espéré.

Dans ces conditions, c'est à tort qu'on parle de destruction de l'espérance ².

Confirmation : Pour exercer l'espérance, il n'est pas requis d'agir par un motif mercenaire et intéressé.

La distinction entre « objet de l'espérance qui est mon intérêt » et « motif qui est intéressé » est légitime ³. C'est la doctrine de saint Thomas, qui affirme qu'un acte ne tire pas sa valeur du seul objet propre, mais aussi de sa fin.

En espérant Dieu parce qu'il veut que je veuille mon bien, c'est toujours l'espérance véritable que je pratique ⁴.

¹ Nous résumons l'analyse de la doctrine des adversaires telle que la présente le P. ALFARO, dans *Anal.*, t. XX, col. 665.

² Bien plus ALFARO proclame que Fénelon a découvert le véritable motif de l'espérance ! « E contrario potius dicendum esset, eum re ipsa adstruere proprium motivum spei, et quicquid sub hoc nomine continetur, licet ad illud significandum nomen motivum non adhibuerit » (*ibid.*, col. 664).

³ Mgr LEDROC explique tout par la distinction entre « finis operis » et « finis operantis ». Ses paroles méritent d'être citées ; elles affirment mais n'expliquent rien. « Et quamvis tertia (propositio) excludat motivum interessatum spei, et quarta excitationem motivi sui proprii interesse nihilominus non ideo submovetur spes, quia ista intelliguntur de excitatione motivi sumpti pro fine operantis, et non pro fine operis » (*ibid. Pont.*, t. IX, col. 829).

⁴ *Sequentia verba non faciunt contra auctorem...* « Non propter amorem sui ut ipse Christus dicitur mortuus propter nostram salutem ; nam hoc pertinet ad purum scrupulum et quaestionem de nomine, cum habeamus substantiam rei de desideranda ac speranda nobis aeterna salute reduplicative ut tali » (GABRIELLI, dans JOVY, *op. cit.*, p. 98).

LES ADVERSAIRES

L'indifférence au salut.

L'état d'amour pur et celui de la parfaite indifférence se confondent.

Cette indifférence ne doit pas connaître de limites, elle s'étend au désir même du salut ¹.

Pareille indifférence est insoutenable ².

Preuves :

1^o L'Écriture Sainte dit qu'il faut opérer son salut avec crainte et tremblement. On n'a pas le droit de s'en désintéresser. Son désir n'est pas une imperfection ; c'est la doctrine des Saints.

2^o Aucune activité, dit saint Thomas, ne peut se désintéresser de la fin à laquelle elle est ordonnée. Ainsi la médecine ne peut pas ne pas vouloir la guérison des malades. Seul le choix des moyens tolère une certaine indifférence.

Ce désir du salut pour nous est voulu par Dieu ³. Toute notre activité y tend instinctivement.

3^o Jamais, les Saints n'ont été indifférents à leur salut et à leur béatitude éternelle. Ils unissaient, dans une hiérarchie harmonieuse, amour de Dieu et de soi. Ainsi saint François de Sales, sainte Thérèse et les autres ⁴.

Fénelon renouvelle la septième et la douzième proposition de Molinos ⁵. Il profère des choses intolérables ⁶.

¹ « Author intelligit, quod, cum *status indifferentiae sit ipse status puri amoris*, excludendum est ab eo statu omne motivum quod quomodocumque ad proprium interesse pertineat. Unde consequens est quod anima circa omnia, virtutem, salutem et beatitudinem remaneat indifferens » (MASSOULIÉ, dans *Anal.*, t. IX, col. 922).

² « Est error perniciosissimus » (SERRANO, *ibid.*, t. XX, col. 333).

³ Les preuves sont celles qu'apportent MASSOULIÉ et qu'on retrouve sous une forme à peine différente chez les autres (*ibid.*, t. IX, col. 922, 923). Ils reprennent en particulier les citations de saint François de Sales, et s'accordent tous à déclarer que sainte Thérèse fut ou ne peut moins indifférente à son salut.

⁴ L'indifférence est pour Bernardini un simple paradoxe. « Quia cum indifferentia sit ad opposita, sequitur quod anima indifferens quantum est de se et non considerato divino beneplacito, eodem modo se habeat ad celestem beatitudinem pro commodo proprio ac ad aeternam damnationem, sitque ad utrumque horum oppositorum velut in aequilibrio constituta et ad utramque paratam. Quod est horribile paradoxum » (BERNARDINI, *ibid.*, t. IX, col. 814).

⁵ MASSOULIÉ, *ibid.*, t. IX, col. 924.

⁶ « Horribilia quidem dogmata audire est » (SERRANO, *ibid.*, t. XX, col. 333).

LES PARTISANS

L'indifférence au salut.

Fénelon reprend simplement la doctrine de saint François de Sales. Or, ce saint ne voulait pas qu'on fût simplement résigné, mais indifférent ¹.

Celui qui est résigné a encore des désirs, mais il les soumet à Dieu. L'indifférent, au contraire, ne veut plus rien par motif d'intérêt.

Il est au-dessus de tout choix et également disposé à tout, n'ayant de volonté que le bon plaisir de Dieu ². Les sympathies et les répugnances qu'il éprouve ne sont pas délibérées, ce sont de simples mouvements de la sensibilité instinctive.

Malgré tout, l'âme veut encore réellement son salut, mais uniquement parce que Dieu en fait un devoir.

A tort voit-on là une indifférence coupable au salut, puisque l'âme le veut toujours et d'une manière efficace. L'amour pur est actif en ce sens qu'il fait vouloir réellement tout ce que Dieu veut que l'âme veuille ³.

Mais il reste que cette indifférence ferait, le cas échéant, accepter la damnation avec égalité d'âme si Dieu la voulait ⁴.

¹ « ... author ex professo explicat et probat discrimen traditum prius a sancto Fr. Salesio inter statum sanctae resignationis et statum sanctae indifferentiae... anima vero indifferens nihil amplius vult propter motivum sui interesse, sed omni prorsus desiderio interessato vacat ; quia etiamsi velit perfectionem, salutem et beatitudinem propriam, non tamen ea vult, nisi in quantum ad Dei beneplacitum et gloriam spectant, et Deus vult, ut eam velimus propter ipsum » (ALFARO, dans *Anal.*, t. XX, col. 670-671).

² « Indifferens est expers optionis, aequaliter ad omnia dispositus, nullum aliud habens suae voluntatis objectum nisi Dei voluntatem » (LEDROU, *ibid.*, t. IX, col. 840).

³ Mgr LEDROU, — le contraire eût été étonnant, — reprend sa distinction entre « finis operis » et « finis operantis ». Les propositions de Fénelon, dit-il, « solum excludunt a statu indifferentiae desideria salutis et proprii boni ex motivo proprii interesse, sumpto, non pro fine operis sed pro fine operantis » (*ibid.*, t. IX col. 839).

⁴ Sentant sans doute ce qu'a d'excessif l'état d'indifférence, où jamais l'âme ne varierait quant à son désintéressement, les consultants favorables répètent après Fénelon que c'est là seulement un état habituel. Cf. ALFARO, *ibid.*, t. XX, col. 673.

LES ADVERSAIRES

L'acte de renonciation au salut.

Habituellement le sacrifice que les âmes font de leur salut n'est que conditionnel.

Dans les extrêmes épreuves, il peut être absolu.

La dernière proposition est condamnable ¹.

1^o L'indifférence à la fin dernière est impossible et condamnable. Par conséquent, en quelque état que se trouve l'âme, elle n'a pas le droit de faire le sacrifice de Dieu possédé dans le ciel, puisque c'est là sa fin dernière.

2^o Perfection singulière que celle qui, sous prétexte de parfaite charité, détruit l'essence de la charité en consentant à être éternellement séparé de l'objet de son amour.

3^o La parfaite conformité à la divine volonté ne peut jamais exiger ni conseiller un acte simple d'adhésion à sa damnation éternelle en tant que telle. Ce serait introduire la contradiction dans la volonté divine.

Les explications données par Fénelon ne valent pas.

Fénelon dit n'avoir entendu ce sacrifice que de l'intérêt propre et mercenaire, objet d'une recherche intéressée et d'un amour naturel de la béatitude.

Réponse : La teneur de son livre rejette cette explication.

Fénelon dit avoir simplement formulé en termes théologiques les cas de saint François de Sales et de sainte Angèle de Foligno.

Réponse : Jamais ces Saints n'ont entendu parler d'une renonciation absolue à leur béatitude éternelle, mais d'un sacrifice conditionnel.

¹ Cf. MASSOULIÉ, dans *Anal.*, t. IX, col. 925-928. — BERNARDINI, *Anal.*, t. IX, col. 815. — SERANO, *Anal.*, t. XX, col. 336-337. — DEL MIRO, *Anal.*, t. XX, col. 416.

BERNARDINI compare ces extrêmes épreuves aux violences extérieures que les quietistes disaient éprouver et qui leur faisaient absoudre les fautes même grossières. Son argument certainement est très fort. « Haec sane pertinent ad ea quae damnata fuerunt in Molinos et aliis Quietistis de violentiis externis, quas etiam ipsi dixerunt ordinari ad purificandam animam. Parum enim refert, quod violentiae fiant exterius, et convictio invicibilis, involuntaria impressio de amissione beatitudinis, prout inferitur ex reprobatione, contingat etiam interius in parte sensitiva. Utrobique enim inordinatio est, et si contingat, etiam interius in parte sensitiva advertente ratione etiam illam cohibente mortale peccatum erit, ita ut oppositum asserere sit damnatum a sa. mem. Innocentio XI in speciali brevi emanato 26 maii 1689 » (*ibid.*, t. IX, col. 815).

LES PARTISANS

L'acte de renonciation au salut.

Principe : C'est l'abandon absolu à Dieu qui incline à remettre entre ses mains tous ses intérêts éternels et temporels.

Les Saints affirment qu'ils seraient prêts à sacrifier leur béatitude éternelle si tel était le bon plaisir de Dieu.

Application : De conditionnelle qu'est cette renonciation au salut, dans certaines épreuves, elle peut devenir absolue en quelque manière.

Cette proposition est juste ¹.

1^o Cette renonciation est « en quelque manière absolue », non pas « simplement absolue », selon Fénelon lui-même ².

2^o Il ne s'agit pas d'un acte positif et délibéré d'adhésion, mais d'un acte fondé sur une persuasion invincible résultant d'une impression involontaire. C'est un cas analogue à celui des scrupuleux.

3^o L'âme ne cède pas à la *tentation*, mais à une *impression*. Elle continue d'aimer Dieu par-dessus tout et, dans la fine pointe, *in sensu composito* conserve l'espérance.

4^o Ce n'est pas un acte de désespoir, comme on veut le faire croire ; il ne faut pas confondre « impression involontaire de désespoir » avec « désespoir tout court ». C'est pourquoi le directeur peut permettre un *acte simple de renonciation*, mais non en aucune façon un *acte volontaire et délibéré* portant sur la damnation.

5^o Cette doctrine est confirmée par l'exemple de saint François de Sales et l'enseignement des auteurs tels que Bañez (2, 2, q. 22, art. 1), Grégoire d'Armini, Suarez et les autres, tous aussi explicites que Fénelon ³.

¹ Cf. ALFARO, dans *Anal.*, t. XX, col. 683-685. — LEDROU, *Ibid.*, t. IX, col. 842-846. Ils ne font, en grande partie, que reproduire les explications que Fénelon avait déjà données au cours de la controverse.

² « Aliquo modo... non simpliciter absolutum : quia nimirum sistit in sola abdicatione proprii commodi, aut interesse praecisive sumpto, nullum omnino consensum praebendo ne indirecte quidem, vel levi, aut momentaneae cessationi amoris Dei, aut ulli ejusdem amoris diminutioni, vel ulli ipsius termino » (ALFARO, t. XX, col. 680).

Cette façon de disséquer un acte simple est très spacieuse. En tout cas, saint François de Sales invoqué pour le cas présent était moins subtil. Il voulait aimer Dieu ici-bas, parce qu'il ne le pourrait pas en enfer où il se croyait relégué. Faire un acte de renonciation au salut sans y comprendre la perte de l'amour de Dieu, ce n'est plus faire un acte en quelque sorte absolu. Fénelon dit trop, ou bien dit en termes trop compliqués, ce que l'on avait dit justement avant lui.

GABRIELLI parle aussi de ce sacrifice : « Non simpliciter quidem, sed aliquo modo absolutum, nimirum cum restrictione ad solum interesse proprium ; et quin anima unquam amittat intimam et perfectam spem, qua gratuito et desinteressato desiderio promissa optantur... » (JOVY, *op. cit.*, 111). Mais quelle différence entre cette interprétation et le caractère absolu des *Maximes* !

³ ALFARO, dans *Anal.*, t. XX, col. 680.

LES ADVERSAIRES

L'état passif.

Le fait : Fénelon, en vertu de ses principes, déclare qu'il y a un état d'abandon où l'âme est entièrement passive. Cet état bannit toute activité personnelle et toute sollicitude.

Cette doctrine contredit l'enseignement traditionnel et constitue un danger sérieux ¹.

La réputation : 1^o Pour Fénelon, l'activité réglée, ordonnée, contrôlée par la grâce est l'apanage du quatrième degré d'amour. Dans cet état, l'âme fait un retour sur ses actes, elle en prend conscience, elle est soucieuse de bien faire, de travailler à l'acquisition des vertus, de s'assurer la récompense promise. Or, c'est la manifestation d'une activité inquiète et empressée, bonne en soi certes, mais moins parfaite ².

2^o Rien de ce que nous venons de dire dans l'état d'amour pur : ni empressement, ni inquiétude, ni sollicitude parfaitement ordonnée. C'est l'absence totale de réflexion, de retour sur soi. Toute la vie de l'âme se déroule sur un plan uni, dans une absolue simplicité, sans actes distincts aperçus ³.

3^o Appliquée à l'*oraison*, cette passivité devient l'état de contemplation. L'âme n'y fait plus d'effort pour accomplir des actes de vertus.

Ainsi : a) Fénelon détruit l'exercice des vertus, contrairement à la doctrine de l'Église ; b) il aboutit logiquement à l'état passif, tel qu'il a été condamné dans le quiétisme ⁴ ; c) quant à sa doctrine sur la contemplation, il contredit les mystiques approuvés par l'Église, en particulier sainte Thérèse ⁵.

¹ Cf. BERNARDINI, dans *Anal.*, t. IX, col. 818. — MASSOULIÉ, *Ibid.*, t. IX, col. 928-929. — SERANO, *Ibid.*, t. XX, col. 340. — DEL MIRO, *Ibid.*, t. XX, col. 429.

² « Loquitur author de quinto statu puri amoris ex quo activitatem et sollicitudinem excludit quae esse potest in quarto statu : at vero, in quarto statu non potest esse sollicitudo vitiosa et inordinata, sed solum ordinata. Unde necesse est quod ex quinto statu excludat sollicitudinem etiam ordinatam. Eam sollicitudinem inquietam vocat quia est cum reflexione et pro nostro proprio interesse » (MASSOULIÉ, *ibid.*, col. 929).

³ SERANO montre fort bien qu'il y a une sollicitude commandée par l'Écriture. Il reproche à Fénelon de voir dans toute sollicitude quelque chose d'inquiet et d'empressé, ce qui en réalité, n'est pas (*Ibid.*, t. XX, col. 340-341).

⁴ Tous les auteurs précités s'accordent à déclarer que cet état de Fénelon est un quiétisme réel.

⁵ MIRO montre que les Pères, dans leur controverse avec les Stoïciens, condamnent l'état passif ou d'apathie au sens exagéré.

LES PARTISANS

L'état passif.

Le fait : Fénelon a affirmé l'existence d'un état passif. A juste titre, car cet état chez lui ne détruit pas l'activité bien comprise, mais uniquement l'activité inquiète et empressée qui a sa source dans l'intérêt propre ¹.

Justification : 1° La « passivité » des *Maximes* ne veut pas dire « inertie ». Au contraire, elle est essentiellement active, mais de cette activité simple qui est sans retour sur soi.

Sur ce point, Fénelon adopte la doctrine de saint François de Sales, qui, livre V, chapitre v du *Traité de l'Amour de Dieu*, compare l'activité des parfaits à ces fleuves limpides dont le courant calme et régulier semble imperceptible à ceux qui le contemplent de la berge ².

2° Dans cet état, l'âme fait des actes des différentes vertus ³.

Toutefois, il faut reconnaître qu'elle n'en a généralement aucune perception distincte. Ces actes traversent l'âme sans y laisser de souvenir ⁴.

Quant au cas particulier de l'*oraison*, l'état de contemplation qui n'est autre chose que l'état d'amour pur, n'est pas absolu en ce sens qu'il rend inutile et impossible la méditation et les actes discursifs. Mais il est seulement habituel et, d'ordinaire, peut se passer de méditation et d'actes discursifs ⁵.

Dès lors : a) Fénelon, loin de tomber dans les erreurs quiétistes, les condamne ; b) il reste en parfaite conformité de doctrine avec les mystiques approuvés par l'Église.

¹ Cf. ALFARO, dans *Anal.*, t. XX, col. 699-702. — LEDROU, *Ibid.*, t. IX, col. 904.

² « Quae explicatio eisdem fere verbis habetur in S. Fr. Salesio, lib. 5 de amore Dei, cap. 5... » (ALFARO, *ibid.*, col. 699).

³ « ... non removet a statu passivo omnem actum ; admittit quippe actus placidos et desinteressatos. Solum ergo removet actus inquietos et sollicitos (gallice « inquiètes, et empressés ») pro nostro proprio interesse » (LEDROU, *Ibid.*, t. IX, col. 904).

ALFARO dit la même chose en termes identiques (*ibid.*, t. XX, col. 699).

⁴ Les mêmes auteurs font remarquer que l'activité empressée n'est pas coupable, mais seulement moins parfaite, et que c'est la raison pour laquelle l'état d'amour pur ne peut pas la tolérer (*ibid.*).

⁵ Ils insistent beaucoup sur le fait que la contemplation de Fénelon n'est pas un état absolu.

De même ils prouvent tant bien que mal la page où Fénelon prétend qu'en deux situations l'âme n'a plus de vue distincte de l'Humanité de Jésus-Christ.

L'analyse un peu ardue que nous venons de faire donne le ton des cinquante-deux séances entre le 24 mai et le 25 septembre 1698. Il faut rendre hommage à l'ardeur et à la chaude éloquence des consultants. Mais la question en devenait-elle plus claire ?

Qui avait raison ? Qui avait tort ? Les « Vota » des adversaires des *Maximes* témoignent d'une grande netteté et fermeté dans la discussion. Ce sont des accusateurs convaincus. Ils mettent parfaitement en relief les points faibles des *Maximes*. Leur logique et leur précision dans l'argumentation devaient impressionner les Cardinaux. Rien de superflu : ils énoncent la thèse de Fénelon, puis l'étudient au regard de la doctrine théologique et mystique traditionnelle, en démasquant, au passage, les erreurs d'interprétation de Fénelon ; ils en montrent la parenté avec le quiétisme condamné et en déduisent des conséquences insoutenables. Chez les Pères Massoulié et Bernardini en particulier, point de subtilité, mais un ton sûr de soi.

La tâche des défenseurs était beaucoup plus délicate. Leur effort tend à tout légitimer, à tout interpréter et, au besoin, à tout excuser. Et ils le font avec grande souplesse. Malgré tout, très souvent, leur argumentation trahit un embarras considérable, et ils ne parviennent à se dégager qu'à force de subtilités qui contrastent avec la netteté de leurs contradicteurs.

Mgr Ledrou, en particulier, est filandreux. Son mémoire, le plus long de tous, est fondé sur une distinction empruntée à Fénelon. Pour lui, en distinguant entre « finis operis » et « finis operantis » on a solution pour tout. « L'objet est mon intérêt », avait dit Fénelon, mais le motif n'est point intéressé.

Le P. Alfaro, plus théologien, laisse trop percer un ton âpre et une volonté déterminée à tout excuser coûte que coûte. Le Père Gabrielli est un latiniste distingué qui aligne des périodes élégantes où il trouve moyen de glisser une grande érudition.

Malheureusement, ils défendaient une cause difficile et poussaient trop loin leur zèle. Un fait sur lequel il faut insister en témoigne.

2. LA QUESTION DU TROUBLE INVOLONTAIRE EN JÉSUS-CHRIST.

Parmi les 38 propositions que les consultants avaient extraites des *Maximes* et qu'ils examinaient devant les Cardinaux, la 19^e était ainsi libellée : « La partie inférieure de Jésus-Christ sur la Croix

n'a point communiqué à la supérieure ses troubles involontaires. »

Au lendemain même des *Maximes*, Fénelon l'avait reniée. Il déclara que le terme de « troubles involontaires » n'était pas de lui, mais avait été glissé au cours de l'impression du livre (par le duc de Chevreuse). L'édition latine des *Maximes* reprenait la même affirmation dans une note marginale. Dans la suite, Fénelon refusa toujours de faire sienne cette proposition. « Si Rome, écrivait-il le 14 novembre 1698, prend celui [le parti] de juger en rigueur, il faut éviter que... on ne condamne le livre pour le trouble involontaire.... Il n'est pas de moi... j'ai des témoins ¹. » « J'ai dit, dès le commencement, que le mot d' " involontaire " n'est pas de moi, reprend-il le 10 février 1699. Mon livre fut imprimé en mon absence : tout le monde l'a su, je l'ai déclaré plusieurs fois dans mes défenses imprimées ². » En effet, dans son *Instruction Pastorale* du 15 septembre 1697, il avait dit : « Je n'ai aucun intérêt de défendre cette expression, qui ne vient pas de moi. Ceux qui ont vu mon manuscrit original en peuvent rendre témoignage ³. » De fait, dès le 29 mars 1697 ⁴, M. de Noailles reconnaissait n'avoir pas trouvé le « trouble involontaire » dans le manuscrit qui lui avait été soumis. « J'ai trouvé des choses changées ou ajoutées dans votre livre, que je n'avais pas vues dans le manuscrit que vous m'avez communiqué, comme le " trouble involontaire. " »

Fénelon pouvait dire plus clairement qu'il trouvait cette proposition, telle quelle, insoutenable. Et le Cardinal de Bouillon lui-même n'hésitait pas à la qualifier d'hérétique. « Le cardinal de Bouillon qualifia hier la proposition de l'involontaire " ut simpliciter haeretica ", mandait l'abbé Bossuet le 27 janvier 1699 à son oncle ⁵. » De même les consultants défavorables l'avaient unanimement rejetée comme hérétique ⁶.

¹ Fénelon à l'abbé de Chantérac, 14 nov. 1698 (t. IX, p. 582).

² Fénelon au même, 20 février 1699 (t. IX, p. 686).

³ *Instruction Pastorale*, n° 19 (t. II, p. 299).

⁴ M. de Noailles à Fénelon, 29 mars 1697 (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 134).

⁵ L'abbé Bossuet à son oncle, 27 janvier 1699 (*Corresp.*, t. XI, p. 107).

⁶ Les consultants défavorables acceptent l'excuse de Fénelon déclarant que la proposition n'est pas de lui. Ils lui demandent donc simplement de corriger son livre en cet endroit. « Corrigatur ergo liber, et loco perturbationis involuntariae ponantur perturbationes voluntariae » (BERNARDINI, dans *Anal.*, t. IX, col. 816).

Mais le même consultant en conclut que Fénelon ne peut plus, pour établir la possibilité du sacrifice de l'éternité dans les épreuves extrêmes, se fonder sur la séparation entre la partie inférieure et supérieure. « Sed tunc sequitur, nullam esse paritatem quam author intendit astruere inter separationem partis inferioris et superioris in Christo ac in anima in extremis probationibus » (*Ibid.*).

Malgré Fénelon, en quelque sorte, les partisans des *Maximes* s'acharnèrent à lui découvrir un sens acceptable. Ainsi le P. Alfaro écrit :

« Bien que cette précaution de l'auteur — pour expliquer le terme d'involontaire n'était pas de lui — soit tout à fait louable, la proposition, telle quelle, à mon avis du moins, peut être admise ¹. »

Mgr Ledrou partage son avis ² Tous deux cependant reconnaissent que le trouble et la tristesse de J.-C. étaient volontaires.

Mais, affirment-ils, on peut dire qu'ils étaient involontaires en quelque manière. Quelque chose, dit équivalement le P. Alfaro, peut être, en même temps, volontaire sous un rapport, involontaire sous un autre.

Ainsi, un homme éprouve involontairement une impression désagréable en buvant une médecine amère. Pourtant cette impression est volontaire en ce sens que cet homme l'a voulue en vue de la fin qui est sa santé.

De même les troubles du Christ étaient involontaires quant à la partie inférieure « relate ad partem inferiorem », mais non quant au Christ lui-même « non ad ipsum Christum » ³. Involontaires, ils l'étaient en ce sens que, bien que librement acceptées, la mort et les souffrances étaient contraires à la nature humaine. Volontaires, ils l'étaient parce que Jésus-Christ les avait prévues et voulues. Comme l'homme qui veut librement une boisson amère en vue de sa guérison, Notre-Seigneur a voulu le trouble en vue du salut des hommes ⁴. Mais il reste que ce trouble a quelque chose d'involontaire de la manière que l'on dit involontaires les impressions de crainte et qui sont contraires aux inclinations de la nature ⁵.

¹ *Analecta*, t. XX, col. 688 ; t. IX, col. 848.

² « Negari non potest Christi perturbationes fuisse simpliciter voluntarias » (Mgr LEDROU, *Ibid.*, t. IX, col. 848).

³ « Licet enim certissimum sit perturbationem et tristitiam in Christo non fuisse absolute et simpliciter involuntariam, sed potius deliberate et voluntarie ab eo acceptam, tamen certum est etiam eam fuisse aliquo modo involuntariam » (ALFARO, *Ibid.*, t. IX, col. 688).

⁴ « ... Nihil prohibet aliquid esse voluntati contrarium secundum se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur, sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem, et hoc modo mors Christi et ejus passio fuit secundum se considerata, involuntaria et tristitia causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est Redemptor humani generis » (ALFARO, *Ibid.*, t. XX, col. 689).

⁵ « Possunt [perturbationes] tamen dici secundum quid et certo sensu involuntariae, id est secundum se non volitae quomodo quae fiunt ex metu et contra inclinationem naturae dici solent involuntariae (LEDROU, *Ibid.*, t. IX, col. 848).

Quant à l'attitude définitive de Fénelon à l'égard des troubles involontaires, il serait assez difficile de la préciser. Les textes que M. Chérel apporte dans son édition des *Maximes des Saints* donnent à penser qu'il tenta toujours de leur trouver un sens acceptable ¹.

Le 25 septembre 1698, les 38 propositions étaient épuisées. Le rôle des consultants prenait fin. En partant, ils laissaient toutefois leurs vœux écrits. Ils furent rapidement transcrits et remis aux Cardinaux.

Dès le 26 septembre 1698, les Cardinaux se réunissaient en séance extraordinaire pour délibérer « de modo agendi ». Sans vouloir brusquer cette affaire, jugée importante, ils furent d'accord pour aller aussi vite que possible. Les événements justifiaient cette résolution. Aussi, pour gagner du temps, il fut décidé que, contrairement à l'usage, les théologiens particuliers du Saint-Office ne seraient pas consultés, « par crainte de voir parmi eux un partage ».

Mais, si désireux qu'ils fussent d'en finir au plus vite, les Cardinaux entendaient agir en vrais représentants de l'Église, soucieux avant tout de la vérité. Aussi, de la fin de septembre 1698 au 12 mars 1699, sans compter quelques réunions particulières, ils se rasemblèrent 37 fois. Là, dans le secret des délibérations du Saint-Office, ils reprirent l'examen. Si l'on excepte le cardinal de Bouillon, dont le rôle et les interventions furent diversement interprétés, l'albé de Chantérac et l'abbé Bossuet sont d'accord pour rendre hommage à leurs intentions et à leur droiture. Ils veulent, écrit Chantérac, « juger avec connaissance de cause, en vérité et en conscience ».

¹ A. CHEREL, *Maximes des Saints*, édition critique, pp. 78-80.

CHAPITRE VII

VERS LA CONDAMNATION

1. LA QUERELLE DES FAITS.

Tandis qu'à Rome Cardinaux et théologiens discutaient à perte de vue, avec une ardeur sagement entretenue par l'abbé Bossuet et l'abbé de Chantérac, la France ne se résignait pas à attendre pacifiquement le résultat de la bataille. Elle entendait y avoir sa part. A la moindre alerte venue de là-bas partait un écrit reprenant inlassablement les mêmes accusations et les mêmes explications.

A la longue, l'impatience dégénérait en mauvaise humeur. Fénelon, qui avait déjà payé si cher son recours à Rome, voyait aussi là-bas sa cause compromise. Bossuet, de son côté, ne comprenait rien aux hésitations sur une doctrine dont la fausseté lui apparaissait claire comme le jour. Et, suprême déconvenue, depuis un an que la question était à Rome, la balance gardait un équilibre inquiétant. La conclusion des théologiens était souverainement décevante. Qui sait si les Cardinaux impressionnés par leurs vites, n'allaient pas tout terminer par une sorte de non-lieu, en interdisant toute discussion sur le même sujet ? Le procédé n'eût pas été inédit.

Mais ni Bossuet ni Fénelon ne se fussent contentés de pareille solution. Ne pouvant, par ailleurs, se résoudre à s'en remettre pleinement à la décision pontificale, il ne leur restait qu'à tenter de faire pencher la balance en leur faveur. Mais comment s'y prendre ? La théologie était à bout d'arguments. Sur le terrain purement doctrinal, l'amour pur des *Maximes* semblait insaisissable. Fénelon gardait toujours en réserve une interprétation plausible. Restait un seul expédient : celui de montrer l'amour pur en continuité directe avec le quiétisme ou du moins avec la doctrine du P. La Combe et de M^{me} Guyon. Le jour où l'on aurait apparié les *Maximes des Saints* aux ouvrages condamnés, Fénelon en subirait forcément le contre-coup. En effet, son amitié pur

M^{me} Guyon n'était un mystère pour personne. Il s'était constitué en quelque sorte le défenseur officiel de sa doctrine. Dans ces conditions, la tentative était possible.

L'idée n'était pas nouvelle. Très intelligent et parfaitement au courant de ce qui se passait à Rome, de l'esprit qui y régnait, de la terreur que causait toujours le quiétisme, l'abbé Bossuet avait vu de bonne heure le parti qu'on pourrait tirer d'une pareille tactique. Par surcroît, assez roué et assez peu scrupuleux, ce qu'il demandait avant tout à des arguments, c'était de réussir. Un obstacle pourtant le retenait : la droiture de son oncle, qu'il devinait peu disposé à tremper dans quelque chose qui pût paraître déloyal. Pourtant, dès le 11 octobre 1697, dans une lettre, il jetait avec une négligence apparente que « si l'on pouvait faire un petit détail de la liaison de M. de Cambrai avec M^{me} Guyon » ¹ et de toutes les tracasseries de Fénelon au sujet des articles d'Issy, on ferait œuvre utile. L'examen traînant en longueur, on gagnerait du terrain en montrant que l'amour pur de Fénelon venait en ligne droite de M^{me} Guyon. Toutefois, pareille invitation ne trouvait pas tout de suite un accueil favorable chez Bossuet. Il voulait alors non pas tant, comme on s'est plu à le répéter, « étrangler Fénelon » que proscrire une doctrine qu'il estimait fausse. Mais, malgré lui peut-être naquirent des circonstances qui l'entraînèrent dans cette voie. Était-ce hâte d'en finir, était-ce lassitude ? En tout cas, il ne tardait pas à s'y engager ².

Le 17 février 1698, Bossuet écrivait à Rome que le P. La Combe était enfermé au château de Lourdes pour accusation de quiétisme ³. Pour quelques mois, il allait reparaitre à la surface. Résurrection passagère, mais saluée avec satisfaction par les ennemis de l'amour pur, car le pauvre barnabite, dont la raison chavirait peut-être déjà, faisait leur jeu au moment opportun. Résumons les faits en quelques mots. Le 9 mars 1698, le P. La Combe faisait remettre à l'évêque de Tarbes une longue déclaration ⁴. Fatigue de la pri-

¹ L'abbé Bossuet à son oncle, 11 octobre 1697 (*Corresp.*, t. VIII, p. 398).

² D'aucuns se demandent s'il n'y a pas lieu de voir, en cette circonstance, l'intervention du lieutenant de police La Reynie : « Il y a lieu de se demander si c'est Bossuet qui eut la première idée de cette tactique ou si elle lui fut suggérée par La Reynie, le lieutenant de police. Quoi qu'il en soit, une chose sûre, c'est la longue collaboration de l'évêque de Meaux et de La Reynie ». (Une Apologie du P. La Combe par lui-même, dans *Revue Fénelon*, septembre 1910, p. 69, en note).

³ Bossuet à son neveu, 17 février 1698 (*Corresp.*, t. IX, pp. 175-176).

⁴ Lettre du P. La Combe à l'évêque de Tarbes (Bossuet, *Corresp.*, t. IX, pp. 480-486).

son ou réflexion ? Il y avouait humblement ses erreurs doctrinales et reconnaissait des écarts de conduite dans ses relations avec M^{me} Guyon. De tout cela, il demandait pardon. Écarts de conduite ! C'est surtout ce qu'on retint de sa lettre. Il est vrai qu'il parlait en termes vagues et généraux. Mais l'imprécision même ouvrait la porte aux soupçons et aux sous-entendus. Il n'en fallait pas davantage pour discréditer la célèbre mystique. Et, comble d'infortune ! de Vincennes où il avait été transféré, le P. La Combe écrivait à M^{me} Guyon. Avouant ses fautes, témoignant de son repentir, il invitait son amie à l'imiter ¹.

Lettre tristement célèbre. Fut-elle ou non extorquée ? Le P. La Combe jouissait-il encore de toutes ses facultés ? On sait qu'il mourut peu après, ayant perdu l'usage de la raison. En tout cas, cette lettre mettait le feu aux poudres. Sans préciser la nature des relations entre M^{me} Guyon et le P. La Combe, elle en disait assez pour pouvoir jeter le discrédit sur la dame. Voilà qui s'appelait venir à point. M^{me} Guyon décriée, objet de risée, et Fénelon publiquement affiché comme son chevalier servant : quelle bonne affaire ! Tout conspirait contre lui. Eût-il même voulu se désolidariser d'avec elle qu'il ne l'eût pu. En effet, à la même époque, sa lettre du 7 mars 1697 à M^{me} de Maintenon, où il avouait son amitié pour M^{me} Guyon, devenait publique ².

L'empressement de l'abbé Bossuet à répandre ces précieux documents n'a rien qui surprenne. Fénelon ne cachant pas son estime et son admiration pour son amie, qui faisait si piètre figure dans la lettre du P. La Combe ! Fâcheuse posture ! Ces deux pièces, déclare sans détour l'abbé Phelippeaux, « feront plus d'impression que vingt démonstrations théologiques ou mathématiques » ³. L'amour pur est présenté comme l'élucubration issue d'une amitié dont on affecte de parler en chuchotant. Quant à l'abbé de Chantérac et à ses amis romains, surpris et inquiets, ils ne savent quelle contenance adopter.

Le premier coup est porté. Il est timide encore. La correspondance de ses principaux artisans reflète l'impression d'une certaine gêne, d'un je ne sais quoi qui sent le manque de droiture. Aussi les

¹ Lettre du P. La Combe à M^{me} Guyon (BOSSUET, *Corresp.*, t. IX, pp. 487-488).

² M^{me} de Maintenon répugnait à permettre que cette lettre fût rendue publique. Mais Bossuet lui persuada que la cause de la vérité l'exigeait et il s'employa à dissiper ses scrupules.

³ Lettre de l'abbé Phelippeaux à Bossuet, 27 mai 1698 (*Corresp.*, t. IX, p. 361).

documents sont-ils mis en circulation avec quelque discrétion, au moins dans la manière. On dirait un homme qui, ayant fait un mauvais coup, en attend le résultat avec une indifférence affectée.

Mais le branle a été donné. Là aussi pourrait-on croire, il n'y a que le premier pas qui coûte. Et jusqu'à la fin on aura la douloureuse surprise de voir les querelles personnelles tenir autant de place que les discussions doctrinales. C'est l'archevêque de Paris qui, avec courtoisie sans doute, met à profit les récentes révélations. Le 12 octobre 1697, il avait publié sa lettre pastorale. Il y exposait la doctrine de l'Église en l'opposant au quiétisme. Sans attaquer de front les *Maximes des Saints*, il était évident qu'il y songeait à chaque page. Fénelon y répondait par quatre lettres (février-mars 1698) où, sur un ton tantôt amer, tantôt aigre, il se plaignait de l'injustice de M. de Noailles. Sans retard (25 mai) celui-ci ripostait. Sa réponse n'a plus qu'une vague prétention à rester sur le terrain doctrinal. Fénelon est nettement présenté comme le chevalier servant d'une dame de réputation équivoque. A son tour, M. de Chartres ne craint pas de lui reprocher un entêtement qui n'est qu'une fidélité mal comprise à une femme très discutée ¹.

Toutefois, jusque-là, les attaques et les allusions étaient encore discrètes. Mais la terrible *Relation sur le Quiétisme* répudie tous ménagements. En lisant l'ouvrage, on ne peut se défendre de songer à un duelliste qui a hâte d'en finir en portant un coup droit. Il ne voulait pas permettre à son adversaire de se relever. Ou, s'il se redressait, il importait qu'il n'excitât plus que la pitié et la compassion et fût incapable de reprendre la lutte. M. Lanson excuse le procédé de Bossuet : « Il porta, dit-il, des coups de massue lorsqu'il vit que son adversaire ne se déclarait jamais touché à moins d'être assommé. Les artifices où sa franchise butait le rendaient brutal et violent ². »

En tout cela l'erreur de Bossuet ne fut pas d'avoir porté des coups timides ou insuffisants, mais bien d'avoir sous-estimé son adversaire. Il se trompait, s'il croyait l'avoir définitivement exé-

¹ On peut lire cette lettre dans les *Œuvres de Fénelon*, t. II, p. 519 sq. en particulier, pp. 525-526.

Dans sa *Lettre Pastorale*, M. de Chartres, en même temps qu'il prenait à partie les affirmations dogmatiques des *Maximes*, ne craignait pas d'en faire l'histoire, mettant en lumière ce que Fénelon devait à M^{me} Guyon. Cf. *Lettre Pastorale* du 10 juin 1698, introduction et n° 33.

² Gustave LANSON, *Bossuet*, p. 10.

cuté. Celui-ci lui échappe encore, en partie du moins. En effet, l'ondoyant Fénelon trouve dans son caractère même le vrai moyen, sinon de neutraliser, du moins d'atténuer l'effet de l'attaque. Il sent le danger qu'il y aurait à riposter à la violence par la violence. Mieux vaut rester parfaitement maître de soi. Toute son adresse consiste donc à manifester un douloureux étonnement. Il va tâcher de se concilier les lecteurs par la pitié et l'indignation. Comment rester sourd au ton plaintif d'un homme qu'on veut injustement écraser et qui n'a pour lui que le bon droit et son humble soumission ?

Mais que d'habileté dans ses phrases si bien balancées et si humbles ! Fénelon ne peut rendre coup pour coup. Du moins, vait-il essayer de saisir la lame de son adversaire et de la retourner contre lui. En cela rien de brutal ni de direct, mais une série de piqures. Sa tactique et les circonstances lui interdisent le ton âpre et violent. Il doit rester celui qui se défend contre une mise en accusation injuste. S'emporter, c'était s'accuser touché. Au reste, les faits sont contre lui ; il ne peut les nier. Aussi ne prétend-il pas à proprement parler convaincre Bossuet de mensonge. Au moins sème-t-il habilement le doute, remet-il les choses au point, insinue-t-il des versions différentes, des variations inédites. Quant aux critiques justifiées, il les exagère afin de les rendre odieuses. Comment, lui, quiétiste ? Mais tout son livre est dirigé contre cette erreur. Bien plus, c'est lui qui a mis une sourdine à la doctrine trop avancée des articles d'Issy. Voilà, pour le coup, du nouveau. Il finira par faire croire que les vrais quiétistes, ce sont MM. de Paris, de Meaux, de Chartres, ainsi que leurs amis. Lui, l'ami de M^{me} Guyon ? Eh ! sans doute. Mais il l'est moins que Bossuet, qui l'a communie de sa propre main, lui a délivré des certificats avantageux ? Bref, le véritable ami de M^{me} Guyon — qui l'eut pensé ? — c'est Bossuet ¹.

Mais ce n'est là qu'une belle envolée passagère qu'on devine dictée par une indignation un peu factice. Bien vite, il revient au ton du pauvre persécuté. Que dira-t-il de cette cabale dirigée contre lui ? Et de son cœur, jaillissent des accents plaintifs. On

¹ *Réponse aux Remarques sur la Réponse à la Relation sur le Quiétisme* (FÉNELON, *Œuvres*, t. III, chap. VIII, p. 69).

Fénelon y écrit : « Pour moi, je ne fais que me servir de votre conduite contre vous, pour justifier la mienne. Depuis le temps que j'ai vu et estimé M^{me} Guyon, vous lui avez fait donner la communion fréquente pendant six mois, et lui avez accordé un certificat que vous ne pouvez désavouer. »

ne l'a jamais compris. Encore un peu, et Bossuet nous apparaîtrait comme un monstre sans entrailles qui s'acharne contre un innocent. Quelques expressions, très malheureuses, il est vrai, prennent des proportions gigantesques. Lui, le Montan d'une nouvelle Pris-cille ! La plaie est saignante, il retourne avec une âpre amertume le fer dans la plaie. Comment, on n'a pas craint de le comparer à un homme infâme qui abritait les pires désordres derrière ce qu'il y avait de plus saint ? Et c'est d'un vénérable prélat, d'un ancien ami que part le coup ? Fénelon en fut ulcéré — et il en avait le droit — et jamais il ne put l'oublier.

Que nous sommes loin, semble-t-il, du pur amour ! La *Relation sur le Quiétisme* et ses succédanés nous font pénétrer dans la vie privée de Fénelon. Bossuet, pourquoi ne pas l'avouer, manquait doublement de délicatesse. Beaucoup de détails qui amusaient tant le public étaient des confidences, soit de Fénelon, soit de M^{me} Guyon. Et l'on est peiné de le voir se réjouir du succès de ses révélations piquantes, qui, somme toute, étaient des indiscretions indignes de lui. A bon droit, Fénelon protestait contre le procédé qui livrait, au mépris de la plus élémentaire discrétion, à un public friand de scandale et en général peu bienveillant ce qui n'avait pas été confié à cet effet. Et l'excuse qui consiste à dire que Bossuet avait été en quelque sorte provoqué par l'attitude de son contradicteur n'est pas suffisante.

2. DERNIERS EFFORTS.

Cet âpre duel, où deux prélats éminents échangeaient des coups furieux, où ils employaient à se discréditer tout leur génie, trahissait surtout la peur d'avoir le dessous à Rome. Ils essayaient de se persuader ou de faire croire aux autres qu'il s'agissait uniquement de la vérité. Mais les conclusions de l'examen par les théologiens les inquiétaient. Et l'imminence de la décision pontificale, que la division à Rome ne permettait pas de prévoir, entretenait et, de jour en jour, accroissait l'énervement. C'est pourquoi, pendant que les cardinaux pressaient l'affaire, en France l'impatience était à son comble. Les amis de Fénelon, Dupuis, l'Échelle, les abbés de Langeron et de Beaumont étaient destitués de leurs emplois auprès des princes. Fénelon lui-même a été rayé de la liste officielle des pensions. Le cardinal de Bouillon, accusé de retarder le jugement,

apprenait la nomination de son successeur en la personne du prince de Monaco. Au dire de Phelippeaux, les plus fidèles amis de Fénelon, M. et M^{me} de Beauvilliers, M. et M^{me} de Chevreuse, avaient déclaré publiquement à l'archevêque de Paris « qu'ils abandonnaient la doctrine de M. de Cambrai et lui avaient remis entre les mains les livres qu'ils avaient » ¹. Par l'intermédiaire du nonce, le Roi s'étonnait de tant d'hésitations.

Au gré du parti hostile à Fénelon, la censure de Rome traînait. Pour stimuler l'activité romaine, l'archevêque de Paris fut d'avis qu'il fallait essayer de l'intimidation. Il menaça de faire censurer par l'Église gallicane ce que Rome tardait trop à condamner. Dès le 8 juillet 1698 il écrivait :

« Je crois que... il est bon de commencer à changer de ton, et à faire un peu de peur de ce que les évêques de France pourraient faire, si on recule trop.... Nous serons obligés de juger, s'ils ne jugent pas ². » « Je continue à vous dire qu'il faut commencer à faire peur, en assurant que nous ferons bien justice à nous-mêmes, puisqu'on ne veut pas la faire ³ », reprenait-il le 14 juillet.

Même ton le 11 août :

« Il est certain que, si on ne fait qu'une condamnation générale ou une simple prohibition, on ne pourra éviter d'en faire davantage en France pour arrêter le cours de la mauvaise doctrine ⁴. »

Aux docteurs de Sorbonne, M. de Noailles fit présenter douze propositions des *Maximes* et leur demanda d'en signer la condamnation. Environ soixante signèrent. Beaucoup refusèrent ⁵. Le mémoire fut envoyé à Rome. Les amis de M. de Noailles lui mandèrent qu'il avait été très bien reçu. Les adversaires donnèrent un autre son de cloche.

Le 25 octobre 1698, Fénelon envoie une lettre au Pape pour protester contre le procédé.

¹ PHÉLIPPEAUX, *Relation du Quiétisme*, partie II, p. 119.

² Lettre de M. de Noailles à l'abbé Bossuet, 8 juillet 1698 (BOSSUET, *Corresp.*, t. X, p. 384).

³ Du même au même, 14 juillet 1698 (*ibid.*, p. 386).

⁴ Du même au même, 11 août 1698 (*ibid.*, pp. 395-396).

⁵ Raisons données pour refuser la censure demandée.

1^{re} Raisons *ab extrinseco* :

Les anciens les plus impartiaux se sont abstenus :

Quelques-uns assuraient même qu'on ne pouvait pas « signer en conscience sans péché mortel, de la manière que la plupart l'on fait, sans examen, et après une simple lecture ».

Par ailleurs, le Concile de Trente défend expressément que les causes majeures

Il ne m'est pas permis, dit-il, « de taire la très grave nouvelle que j'ai apprise, à savoir qu'un certain nombre de docteurs de Sorbonne furent contraints, par la peur, à signer la censure très sévère de huit propositions que M. de Meaux a extraites de mon livre, selon le procédé coutumier » ¹. Fénelon parle de huit propositions alors qu'il y en avait douze ; d'autre part, c'est à tort qu'il charge Bossuet ².

Une seconde intervention de M. de Noailles obtint 146 signatures ³. Un anonyme avertit Fénelon de ce qui se tramait. Il critiquait la façon de procéder de M. de Noailles, incriminait la valeur de cette signature qu'il déclare en majeure partie extorquée. Il conseillait à Fénelon de répondre et lui indiquait les arguments qu'il pourrait faire valoir ⁴.

Le 31 janvier 1699, Fénelon envoyait une nouvelle lettre de protestation à Rome ⁵.

Il ne s'agit pas d'excuser M. de Noailles. Mais Fénelon avait fait croire à Rome que la Sorbonne était pour lui.

des évêques soient décidées et même traitées par qui que ce soit que par l'ordre du Souverain Pontife.

2° Raisons *ab intrinseco* :

M. de Cambrai montre le bon sens de ses propositions. Quel droit ai-je de le condamner ?

Je n'ai lu son livre qu'une fois.

La question est trop complexe pour être traitée si vite.

Lettre d'un Docteur de Sorbonne à un de ses amis (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 563).

¹ « ... Silere tamen vetat gravissimum quod accepi nuntium, nempe quosdam Academiae Parisiensis doctores abreptos fuisse metu, ut acerbissimae censurae octo propositionum, quas D. Meldensis episcopus libello meo suo more excerpsit, subscriberent » (Lettre de Fénelon au Souverain Pontife, 25 octobre 1698 ; t. IX, p. 560).

² C'est à tort que Fénelon met cette censure sur le compte de Bossuet. C'est donc à tort qu'il lui adresse en janvier 1699 ses *Lettres* sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris.

C'est M. de Noailles qui conçut et exécuta le dessein. Mais Bossuet approuva.

³ Le texte des 12 propositions et le nom des signataires se trouve dans les *Œuvres de Bossuet*, édition MIGNÉ, t. V, col. 55-64.

Pour les détails de cette affaire, voir : *Mémoire sur la consultation signée par des docteurs de Paris contre le livre de M. l'Archevêque de Cambrai*, 19 janvier 1699 (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, pp. 651-656).

Voir également : *Consultation des docteurs de Paris sur le livre des Maximes des Saints* (BOSSUET, *Corresp.*, t. XI, p. 456 sq.).

⁴ *Mémoire sur les nouvelles signatures demandées aux docteurs de Paris*, janvier 1699 (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, pp. 664-666).

⁵ Dans cette lettre du 31 janvier, Fénelon demande qu'on ne s'en tienne pas au seul avis de la Sorbonne, mais qu'on consulte également d'autres Universités (Fénelon au Souverain Pontife, 31 janvier 1699 ; t. IX, p. 669).

« Il n'y a pas un mot de vrai dans ce qu'on a dit de la censure de la Sorbonne. Il y a longtemps qu'on l'aurait produit » ¹, écrivait Bossuet à son neveu, le 13 octobre 1698.

Une lettre de l'abbé Bossuet à son oncle nous apprend que la première impression de la censure de la Sorbonne fut désagréable. Quelques cardinaux crurent qu'on voulait leur faire la leçon. Il faut avouer que M. de Noailles n'y répugnait pas du tout. On s'efforça de les calmer en leur faisant savoir que c'était une simple réplique à l'affirmation de Fénelon qui se vantait d'avoir la célèbre Université pour lui ².... Quant au Pape, il déclara ne voir aucun mal à ce qu'une faculté de théologie donnât son avis. S'il était juste, on le confirmerait ; s'il était faux, on le réformerait ³.

¹ Bossuet à son neveu, 13 octobre 1698 (*Corresp.*, t. X, p. 230).

² L'abbé Bossuet à son oncle, 18 nov. 1698 (*Corresp.*, t. X, p. 296).

L'abbé Bossuet s'employa à détruire cette fâcheuse impression. Il fit comprendre à Rome que c'était simplement un avis respectueux (nous avons vu que les intentions de M. de Noailles étaient autres), motivé par l'attitude de Fénelon, qui se prévalait, sans raison, de l'appui de la Sorbonne. Il dit également que ce n'était pas un fait inédit dans l'histoire de l'Eglise.

³ Au gré du parti hostile à Fénelon, la censure de Rome tardait trop. Pour stimuler l'activité romaine, l'Archevêque de Paris, Mgr de Noailles, fut d'avis qu'il fallait user de l'intimidation. Il menaça de faire censurer par l'Eglise gallicane ce que Rome ne semblait pas vouloir condamner.

Le 8 juillet 1698, il écrivait une lettre qui trahit de l'impatience et une certaine menace.

Le 14 juillet 1698 : « Je continue à vous dire qu'il faut commencer à faire peur, en assurant que nous nous ferons bien justice à nous-mêmes, puisqu'on ne veut pas la faire. »

Le 11 août 1698 nouvelle lettre qui ne déguise pas une certaine irritation.

Or, en septembre 1698, l'examen des consultants romains se terminait par un partage égal. Cinq consultants étaient pour, cinq contre Fénelon. Le moment était venu pour M. de Noailles de mettre son plan à exécution.

Il fit donc présenter aux docteurs de Sorbonne douze propositions extraites des *Maximes des Saints*, et il les invita à en signer la condamnation.

Environ 60 docteurs signèrent, les uns par conviction, les autres par complaisance. Beaucoup opposèrent un refus. Quelques-uns motivèrent leur refus. Cf. *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un de ses amis* (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 561).

Le Mémoire ainsi signé fut envoyé à Rome. De Rome, on manda à M. de Noailles qu'il avait été bien reçu. Les adversaires donnaient un son de cloche différent.

Le 25 octobre 1698, Fénelon envoyait une lettre au Souverain Pontife pour protester contre le procédé (t. IX, p. 560).

Voyant que l'affaire menaçait de traîner encore en longueur, M. de Noailles se mit en campagne pour obtenir un plus grand nombre de signatures. Cette fois, 146 docteurs donnèrent leurs noms.

On ne peut douter que M. de Noailles entendait ainsi impressionner l'opinion publique et aussi la Cour de Rome. Mais il court aussi le risque d'indisposer les examinateurs romains. Ce procédé d'intimidation était dangereux.

La correspondance de Chantérac semble confirmer que l'impression ne fut pas mauvaise. Il en parle à peine, et en termes très vagues ¹. Au contraire, pour atténuer l'effet, il demande à Fénelon de protester de ses bonnes intentions dont on doute. En effet, le 13 décembre 1698, Fénelon écrivait au Souverain Pontife. Sous la forme de douze propositions il refaisait l'historique de son livre et de ses intentions. Il déclarait une fois de plus n'avoir eu en vue que la condamnation du quiétisme ².

Nous avons entendu Fénelon s'insurger contre la censure de la Sorbonne. Mais il usait du même procédé. En effet, avant même qu'il eût connaissance de cette manœuvre dirigée contre lui, il l'avait inaugurée lui-même. Le 30 août 1698, il écrit à l'abbé de Chantérac :

« Ceci doit être un très profond secret. Vous pouvez juger quels ménagements j'ai à garder dans ma situation présente. Je voudrais bien que ce bon Général [des Jésuites], le P. Alfaro et les autres pussent

Le 31 janvier 1699, dans sa *Lettre de protestation* au Souverain Pontife ; Fénelon était en droit de demander qu'on consultât d'autres Facultés de Théologie, plus indépendantes que la Sorbonne qui était toute dévouée à M. de Noailles.

Ainsi qu'il ressort d'une lettre du Nonce à Fénelon, on avait fait courir le bruit que l'assemblée de la Sorbonne allait entreprendre de faire un décret. « Je sais, écrit le Nonce, depuis le mois d'octobre dernier, que l'assemblée de la Sorbonne n'entreprendra pas de faire un décret, comme on l'avait annoncé à V. G. » (Lettre du 11 février 1699 ; (FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, p. 679).

L'impression que fit, à Rome, cette censure de la Sorbonne fut plutôt néfaste. Cf. PHELIPPEAUX, *op. cit.*, partie II, chap. III, p. 151.

Le Cardinal de Bouillon et les jésuites tentèrent de la présenter comme un manque de respect et de soumission au Saint-Siège.

Quelques Cardinaux crurent qu'on voulait leur faire la leçon.

D'autres dirent qu'on avait bien fait, d'autant plus que Fénelon s'était vanté d'avoir la Sorbonne pour lui.

Le Pape, lui, déclarait qu'il n'y avait aucun mal à ce qu'une Faculté de Théologie donnât son avis, que s'il était juste, on le confirmerait, que s'il était faux, on le réformerait.

L'abbé Bossuet déclarait à son oncle que la première impression fut assez désagréable, parce que ressemblant trop à une leçon.

Cependant il ressort des lettres de l'abbé de Chantérac que ce document signé de 164 docteurs de Sorbonne fit impression. Il demandait à Fénelon d'écrire au Pape et de protester de ses bonnes intentions, dont beaucoup doutaient.

¹ L'abbé de Chantérac se consolait un peu du fait que seulement 60 docteurs avaient signé. Mais la seconde signature qui portait 146 noms dut l'impressionner. Cf. Lettre de novembre 1698 (t. IX, p. 590).

² La lettre et les douze propositions se trouvent reproduites dans PHELIPPEAUX, *Relation du Quiétisme*, partie II, p. 169. Cf. aussi FÉNELON, *Œuvres*, t. IX, pp. 618-621.

envoyer en Espagne des exemplaires de mon livre latin, qui attirassent des lettres favorables ou des Universités, ou du moins des bons théologiens de cette nation ¹. »

De même le 25 octobre 1698, estime-t-il, qu'il « serait fort à désirer qu'on pût avoir des docteurs des célèbres Universités.... Ne pourrait-on point avoir de tels avis de Salamanque ?... Mgr le Sacriste n'en pourrait-il pas avoir de Louvain, où il est en si grande autorité » ² ? « En cas que Rome temporisât encore, il faudrait au moins employer le temps à avoir des avis des Universités d'Espagne, d'Allemagne, etc., qui pourraient d'abord être secrets, et dont on pourrait ensuite se servir à propos ³. » Lui-même, de son côté, entretient une correspondance avec M. Steyaert, docteur de Louvain ⁴.

Fénelon était mal venu de critiquer chez autrui ce qu'il pratiquait avec moins de franchise peut-être. Il veut le secret, se réservant la liberté d'agir en temps opportun, et aussi la possibilité de prendre une attitude de persécuté. Mais, surtout, il est injuste envers Bossuet. En deux lettres, il l'accusait d'être l'auteur de cette manœuvre.

« Je m'adresse à vous, lui écrivait-il, comme à la source de tous les desseins formés contre moi, et je prends toute l'Église à témoin du dernier qui éclate ⁵. »

Et il l'accuse d'avoir faussé sa pensée, tronqué son texte, extorqué une censure complaisante.

Bossuet n'a pas de peine à prouver qu'il n'y est pour rien. A son tour de se plaindre.

« Seul on me charge de tout impunément ; je suis celui contre qui on n'a pas besoin de preuves, et mon nom suffit pour me condamner ⁶. »

¹ Fénelon à l'abbé de Chantérac, 30 août 1698 (t. IX, p. 509).

² Du même au même, 25 octobre 1698 (t. IX, p. 557).

³ Du même au même, 7 novembre 1698 (t. IX, p. 574). Cf. *Mémoire sur quelques propositions que Fénelon désirait faire approuver par une Faculté de Théologie* (FÉNELON, Œuvres, t. IX, p. 623).

⁴ Voir les lettres : M. Steyaert à Fénelon, 14 décembre 1698 (t. IX, p. 623) ; — Fénelon à M. Steyaert, 30 décembre 1698 (t. IX, p. 635) ; — M. Steyaert à Fénelon, 15 janvier 1699 (t. IX, p. 647).

⁵ *Première lettre de Mgr l'Archevêque duc de Cambray à Mgr l'évêque de Meaux sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par les Docteurs de Paris*. Première phrase de la lettre.

⁶ Voir sur cette question : *Réponse au livre : Les passages éclaircis ou les principales questions du livre des Maximes des Saints... avec un Avertissement sur la signature des docteurs et sur les dernières lettres de M. l'Archevêque de Cambrai*. Passage tiré de l'Avertissement.

Puis, de la défense, il passe à l'attaque, lui reprochant à son tour de fausser sa pensée, d'ameuter contre lui des écrivains qui altèrent sa pensée. Et, conclut-il, alors qu'on proteste contre les signatures de Sorbonne, « l'on en tente à Louvain secrètement sur quatre propositions où l'on déguise les miennes sur la charité » ¹.

Certes, Fénelon n'avait pas le droit de reprocher aux autres des procédés désobligeants. Lui-même, à l'occasion, n'y répugnait pas. Ainsi, en janvier 1699, sentant sa cause en mauvaise posture, il imagine de gagner du temps, ou, du moins, de détourner l'attention du Saint-Office en déclenchant une autre affaire. Il écrit à Chantérac ces lignes singulières qu'il faut citer en entier :

« Je ne puis, ni ne dois me rendre dénonciateur de M. de Meaux sur ses ouvrages ; mais si l'affaire dure assez pour en donner le temps, vous pourriez lâcher quelque religieux qui fût zéléteur de la bonne doctrine et qui le déferât au Saint-Office... Un vieillard d'une singulière sagesse et piété... a fait passer jusqu'à moi, par voie détournée, ce conseil comme moyen de couper promptement le nœud gordien. »

Il allègue là-dessus l'histoire des Congrégations « de Auxiliis ».

« Les dominicains avaient à Rome un très puissant parti ; les engagements étaient déjà pris par la plupart des examinateurs pour conclure contre les Jésuites ; le livre de Molina paraissait sans ressource : alors les Jésuites passèrent de la défensive à l'offensive. Cela changea d'abord la face de l'affaire ; on finit par laisser tout en suspens et par imposer le silence aux deux parties. Voilà l'histoire qu'on allègue, et sur laquelle on assure que nous aurions le même succès ². »

On remarquera toujours le même procédé : créer indirectement des ennuis, mais sans qu'il y paraisse pour quelque chose. On aimerait chez Fénelon plus de courage de ses actes et une attaque plus franche. Les adversaires, dira-t-on, étaient-ils tellement loyaux dans leur attaque ? En tout cas, par son attitude, Fénelon s'interdisait le droit de les juger sur ce chapitre.

¹ *Ibid.*

² Fénelon à l'abbé de Chantérac, 16 janvier 1699 (t. IX, pp. 648-649).

3. DEVANT LA DÉCISION IMMINENTE.

Avec le temps, Fénelon se rendait compte que son affaire se gâtait. Et il n'était pas du tout résigné. Depuis octobre 1698, son activité tient vraiment du prodige. N'avait-il pas cinq examinateurs pour lui ? La partie était donc toujours indécise. Qui sait s'il n'arriverait pas à impressionner quelques cardinaux et à gagner ainsi des suffrages ?

En même temps qu'il répond à la *Relation sur le Quiétisme*, il réfute les attaques doctrinales de ses adversaires. Bien plus, il va au devant des objections possibles, leur donnant d'avance une réponse. Il faut reconnaître qu'il tient supérieurement tête à ses adversaires : deux lettres en réponse à l'*Instruction Pastorale* de M. de Chartres du 10 juin 1698 (fin septembre) ; trois lettres à propos de l'ouvrage latin de Bossuet, *De nova quaestione tractatus tres* (octobre-novembre) ; en décembre, deux ouvrages : le 15, *Les Principales propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs* ; un peu plus tard, *Préjugés décisifs pour M. l'archevêque de Cambrai contre M. de Meaux*. En janvier 1699, il adresse à Bossuet une lettre sur la charité, une autre sur les douze propositions censurées par les docteurs de Sorbonne. M. de Meaux, ayant fait paraître à la fin de janvier une *Réponse aux préjugés décisifs de M. l'archevêque de Cambrai*, et une autre à la lettre première de Fénelon à M. de Chartres, il trouvait moyen de répliquer en février à la première, et de donner en mars les *Passages éclaircis* et une lettre à M. de Chartres en réponse à la lettre d'un théologien.

Malgré tout, les nouvelles de Rome étaient mauvaises. L'abbé de Chantérac craignait plus qu'il n'espérait. Ses lettres ne ressemblaient plus du tout à des bulletins de victoire. Le contre-coup s'en faisait sentir chez Fénelon. Lui, qui, jadis, criait bien haut qu'il ne changerait pas une ligne de son livre, devenait moins difficile. Sous ce rapport, il est très instructif de suivre son évolution.

Au début, il ne veut pas entendre parler de la moindre improbation de son livre. Il n'avait pas sacrifié la faveur royale pour être traité à Rome comme il l'eût été en France. Avec le temps, on le devine moins intransigeant, il se fait à l'idée d'une certaine censure. Du moins, essaie-t-il de sortir avec honneur de la bataille.

Le 30 août 1698, il fait remarquer que le mieux serait d'absoudre son livre.

« Il y aurait encore d'autres expédients ; mais il ne faut les laisser entamer qu'avec de grands assaisonnements et à la dernière extrémité. Le premier serait le pire : c'est que le pape imposât silence aux parties, et qu'ensuite, il m'écrivît un Bref, où, après avoir parlé avantageusement de la pureté de ma doctrine », il reconnût que ce livre pouvait prêter à une interprétation équivoque.... « Le second expédient que j'aimerais infiniment mieux serait que le Pape fit une bulle ou décret pour condamner en détail le faux sens des propositions que les évêques imputent à mon livre, et que cinq examinateurs reprennent aussi, et qu'en même temps il approuvât en détail le vrai sens des mêmes propositions que les cinq autres examinateurs soutiennent comme très catholiques.... Il déclarerait en même temps que le vrai sens est celui de l'auteur, dont il pourrait louer la foi et la pureté des sentiments.... Alors je lui écrirais une lettre qu'on pourrait faire imprimer, où je le prierais de défendre la lecture de mon livre pour finir les contestations ¹. »

Voilà qui est admirablement prévu. Mais on y cherche en vain les sentiments d'humilité qui caractérisent les lettres au Pape. Plus le procès se poursuit, plus il revient avec insistance sur ce procédé qui lui donnerait suffisamment satisfaction. Le 14 novembre 1698, dans une très longue lettre à son grand vicaire, il reprend minutieusement le plan prévoyant huit cas possibles ². De même encore le 13 mars 1699 ³.

A Rome, ses amis étaient moins ambitieux, car ils se rendaient mieux compte de la situation. Ils se fussent estimés heureux d'en venir à un compromis ou *mezzo termine*... qui eût terminé l'affaire sans trop de fracas. Mais jusqu'à la fin Fénelon s'y montra hostile.

« Je crains fort un *mezzo termine* ⁴. » « Pour les *mezzo termine*, dites avec une fermeté qui ôte toute espérance, que j'obéirai sans bornes aux ordres du Pape, mais que je n'admettrai jamais, sans ordre absolu, aucun expédient équivoque lorsqu'il s'agit de ma foi et de mes mœurs ⁵. »

¹ Cf. toute la lettre de Fénelon à l'abbé de Chantérac, 30 août 1698 (t. IX, p. 508).

² Fénelon à l'abbé de Chantérac, 14 novembre 1698 (t. IX, p. 582).

³ Du même au même, 13 mars 1699 (t. IX, pp. 704-706).

⁴ Du même au même, 10 mars 1698 (t. IX, p. 356).

⁵ Du même au même, 16 mai 1698 (t. IX, p. 409).

Voir également les lettres : 23 mai 1698 (t. IX, p. 417), 30 mai 1698 (t. IX, p. 426), 14 nov. 1698 (t. IX, p. 586), 5 déc. 1698 (t. IX, p. 607), 9 janv. 1699 (t. IX, p. 640).

Toutes ces lettres parlent de l'inconvénient que constituerait un *mezzo termine*.

Et il ne cesse de revenir sur le caractère flétrissant d'un *mezzo termine* dans les circonstances présentes. Très clairvoyant, il jugeait exactement tous les inconvénients d'une semblable solution.

« Pour un *mezzo termine*, écrivait-il, le 13 février 1699, je le souffrirai quand le Pape le règlera par son autorité ; mais il faut faire tout ce qui dépend de nous pour éviter cet inconvénient. *Il ne coupe point la racine de l'affaire*. Il peut l'envenimer encore davantage ¹. »

Un mois plus tard, il l'admet en principe, car il se rend compte qu'il n'a plus le droit de faire le difficile. « Si Rome voulait absolument un *mezzo termine*, le moins mauvais serait, si je ne me trompe, celui-ci ². » Et il reprend son plan d'une bulle ainsi que nous l'avons vu. Bien plus, il verrait maintenant, sans trop de déplaisir, le *donec corrigatur* contre lequel il s'était insurgé jadis avec dédain.

Mais il était déjà trop tard. Les cardinaux avaient terminé leur examen. Les rédacteurs du bref étaient désignés. C'était les cardinaux Albani, secrétaire des Brefs, Noris et Ferrari (24 février 1699). Le 28 février, on leur adjoignait le cardinal Casanate, qu'on avait d'abord écarté à cause de sa sévérité pour Fénelon ³.

Le Pape demeurait très bien disposé à l'égard de Fénelon. Il l'était tellement que l'abbé Bossuet, indigné, crut devoir aller faire ses remontrances respectueuses au Pape ⁴. Pourquoi ? Obéissant à son cœur paternel, le Souverain Pontife avait fait inviter les cardinaux à la clémence dans la rédaction du bref. Quelques jours plus tard, il acceptait même favorablement un projet qui avait pour but de ne condamner Fénelon qu'indirectement. On lui avait présenté douze propositions, proscrivant l'essentiel de la doctrine incriminée en lui opposant la doctrine de l'Église. Il en avait conféré avec le Cardinal Ferrari. Lui-même, dans la réunion du jeudi 5 mars, le faisait lire aux cardinaux réunis et le leur confiait, avec ordre de l'étudier.

Dès qu'il en eut connaissance, l'abbé Phelippeaux composa un Mémoire pour en montrer l'inopportunité. De son côté, le cardinal

¹ Fénelon à l'abbé de Chantérac, 13 février 1699 (t. IX, p. 680).

² Du même au même, 13 mars 1699 (t. IX, p. 705). A remarquer la date de cette lettre. La condamnation de Fénelon avait été prononcée la veille.

³ Pour les détails, voir PHÉLIPPEAUX, *op. cit.*, partie II, pp. 205-207, 209.

⁴ L'abbé Bossuet à son oncle, 28 avril 1699 (*Corresp.*, t. XI, p. 323).

Casanate le combattit dans la réunion du dimanche 8 mars ¹. Deux années de lutte avaient suffisamment démontré qu'une condamnation indirecte laisserait le livre intact, et aurait pour effet de faire rebondir le procès.

Le 12 mars 1699, aux cardinaux assemblés, le Pape donnait lecture du bref de condamnation. La querelle dogmatique était définitivement close.

¹ Le principal argument contre le projet des douze canons projetés résidait dans la conviction que ce serait remettre la question sur le tapis. Fénelon trouverait bien moyen de mettre son livre en accord avec les canons.

Par les antécédents de la querelle il est facile de voir combien cette remarque était fondée. On pourrait le montrer à propos de chacun des canons. Qu'il nous suffise de le voir en l'un ou l'autre.

Ainsi le premier : « Nullus datur status justorum habitualis in hac vita degentium, quantumvis pura et perfecta charitate sint praediti, a quo excludantur exercitia distincta aliarum virtutum praesertim spei christianae per quam salvi facti sumus. Hinc in nullo justorum statu purus amor est unicum principium et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati meritorii sunt, ita quod spei aliarum virtutum intrinseca et particularia motiva amittantur. »

Fénelon aurait beau jeu pour répondre que jamais il n'avait entendu son amour pur d'un état qui excluait l'exercice des autres vertus et de leur motif propre. Il les avait toujours affirmés et même avait déclaré que son amour pur leur donnait une valeur qu'ils n'auraient pas eu sans cela.

En particulier pour l'espérance chrétienne, n'avait-il pas cessé de dire qu'elle conservait toujours son motif propre et spécifique ?

De même pour les actes délibérés, ne les avait-il pas toujours revendiqués ?

Il n'avait qu'à reprendre tous ses multiples explications.

Il en allait de même pour tous les autres canons. Fénelon n'y aurait vu aucune difficulté, car il pouvait parfaitement s'en tenir aux explications qu'il en avait fournies. Il eût fallu que la condamnation portât sur des propositions extraites de son livre.

CHAPITRE VIII

LE BREF « CUM ALIAS »

1. RÉACTIONS DES INTÉRESSÉS.

« Voici le temps, Monseigneur, écrivait l'abbé de Chantérac à Fénelon, de mettre en pratique ce que la religion vous a jamais fait comprendre de plus saint dans la plus parfaite conformité à la volonté de Dieu.... Vous avez besoin de toute votre piété et de toute la soumission que vous avez si souvent promise au Pape dans vos lettres, pour posséder votre âme avec patience, en lisant le Bref qu'il vient de donner et de publier contre votre livre ¹. »

Cette lettre fait honneur à M. de Chantérac. Ame délicate et tendre, profondément pieuse, il souffrait d'avance de la douleur de son évêque et ami. Mais pas un instant il ne doutait de sa pleine et entière soumission.

Quelle qu'ait été l'attitude postérieure de Fénelon, on n'a pas le droit de lui refuser le bénéfice de son geste héroïquement chrétien au reçu de la fâcheuse nouvelle. Pendant des années, il avait travaillé, souffert, pour sauver son œuvre. Le jour de l'Annonciation, deux heures avant de monter en chaire, il recevait le Bref de sa condamnation. Changeant le thème de son sermon, il parla sur la soumission à la Providence, sur l'obéissance due aux Supérieurs. Puis il lut lui-même l'acte par lequel le Souverain Pontife proscrivait son livre. Suivit le mandement qui rendait officielle sa propre condamnation. Il était d'une parfaite netteté :

« Nous adhérons à ce bref, mes très cher frères, tant pour le texte du livre que pour les 23 propositions simplement, absolument et sans aucune restriction ². »

Il n'en restait pas moins que Fénelon se sentait atteint au plus profond de lui-même. Il avait trop mis de lui dans cette affaire

¹ L'abbé de Chantérac à Fénelon, 14 mars 1699 (t. IX, p. 709).

² Mandement de Mgr l'Archevêque duc de Cambrai (*Œuvres*, t. III, p. 411).

pour n'en pas ressentir violemment le contre-coup, et pour qu'en un instant tout rentrât dans le calme. On ne reléguait pas quelques années, et quelles années ! parmi les choses passées sur lesquelles il n'y a plus à revenir.

Fénelon, nous le savons, n'était pas simple. La condamnation se prolongeait dans son âme en ondes douloureuses. Non pas qu'il en mît jamais la légitimité en doute. Mais il estimait que l'amour pur qui était frappé par le Bref n'était pas le sien. Aussi, sans infirmer en quoi que ce soit le document lui-même, tenta-t-il de démontrer qu'on n'avait pas fait justice à sa vraie pensée. C'était le but d'une dissertation sur l'amour pur à l'adresse de Clément XI, l'ancien cardinal Albani, qui avait toujours été plein d'égard pour lui. La première rédaction comportait un gros volume manuscrit. Fénelon la retravailla pour la réduire. C'est celle qui figure dans les *Œuvres complètes* et compte 120 pages. Il en reprit la substance dont il fit une lettre au Souverain Pontife ¹ (8 mars 1701). Probablement, elle ne fut jamais expédiée.

Lettre fort significative, car elle résume les sentiments du prélat. Il y proteste de sa soumission très sincère et très vraie. Mais il se défend d'avoir jamais enseigné l'amour pur tel qu'il est condamné, et il fait appel à la justice des hommes en attendant celle de Dieu. Car les propositions telles qu'elles figurent dans le Bref sont dénuées des correctifs qu'il apportait dans son ouvrage. Et il termine en signalant au Pape que les vrais théologiens gardent un silence attristé et continuent d'espérer.

Jamais Fénelon ne pardonna pleinement à Bossuet, qu'il estimait cause de tout le mal. Dès le 29 mars 1699, il répondait au Duc de Beauvilliers qui lui faisait part d'une tentative de rapprochement de la part de Bossuet :

« A-t-il déjà oublié toutes les duplicités affreuses qu'il m'a imputées à la face de toute l'Église, jusque dans son dernier imprimé ? Quinze jours ne peuvent pas m'avoir changé en un honnête homme. Mais il n'est pas question d'approfondir ses paroles, et j'en laisse l'examen entre Dieu et lui. Nous n'avons plus rien à démêler entre lui et moi ². » « Celui qui lit au fond de nos cœurs nous jugera, écrivait-il le 9 mars de l'année suivante, et c'est à son tribunal que je l'attends ³. »

¹ Epistolae ad Sanctissimum Dominum nostrum Clementem Papam XI (*Œuvres*, t. III, p. 541 sq.).

² Fénelon au duc de Beauvilliers, 29 mars 1699 (t. IX, p. 720).

³ Fénelon à un inconnu, 9 mars 1700 (t. VII, p. 535).

Jamais il ne se départit de cette attitude.

Pas davantage il ne se rapprocha de M. de Noailles malgré les tentatives faites en ce sens, malgré l'entremise d'une ancienne amie, la duchesse de Noailles, belle-sœur du cardinal. A M. de Chartres seul il ne tint pas rigueur. Ensemble, ils firent campagne contre le jansénisme.

Jusqu'à la fin il vécut fidèlement et saintement appliqué aux devoirs de sa charge pastorale, mais portant au fond de lui-même, avec une résignation douloureuse, la blessure qui lui avait été faite.

Quant à ses adversaires du moins, ils devaient triompher. En effet, au lendemain de la condamnation, l'abbé Bossuet criait au miracle. Après coup, il reconnaissait « le doigt de Dieu dans la décision de l'affaire de M. de Cambrai »¹. Certes, il n'avait rien ménagé pour provoquer « ce miracle ». Assurément, Bossuet et ses amis ne pouvaient pas ne pas se réjouir de cette issue qui terminait à leur avantage une pénible campagne. Pourtant, la première joie passée, ils trouvèrent, l'abbé Bossuet surtout, le triomphe trop modeste. D'aucuns auraient voulu que Fénelon fût frappé à l'égal de Molinos. L'abbé Bossuet avait travaillé pour que le qualificatif d'hérétique lui fut appliqué. Il avait désiré une condamnation très solennelle, par une bulle ou une constitution. Or, l'acte de condamnation figurait dans un Bref très simple où ne se lisait pas le terme d'hérétique. Le Pape, obéissant à son cœur paternel, avait voulu la condamnation la moins éclatante possible. En vain lui avait-on représenté qu'un simple Bref risquait de n'être pas reçu en France, comme contraire aux libertés gallicanes.

De plus, pas un mot des nombreuses justifications de Fénelon. On les passait sous silence ; ni on ne les approuvait, ni on ne les condamnait. Et toutes les démarches de l'abbé Bossuet, resté à Rome pour en obtenir la mise à l'Index, échouèrent. Rome avait été sollicitée de se prononcer sur les seules *Maximes des Saints*.

Nous n'avons pas ici à entrer dans les incidents qui suivirent la condamnation, ni à insister sur les événements qui marquèrent l'adhésion des différentes réunions métropolitaines des évêques et l'enregistrement du Bref par le Parlement. Il nous suffira d'étudier la teneur du Bref lui-même.

Comment Fénelon interpréta-t-il sa propre condamnation ? Dans son mandement pour l'acceptation du Bref, il déclarait se sou-

¹ L'abbé Bossuet à son oncle, 17 mars 1699 (*Corresp.*, t. XI, p. 227).

mettre pleinement sans réserve « tant pour le texte que pour les propositions ». Il reconnaissait que les propositions étaient condamnables « in sensu obvio », c'est-à-dire selon la signification qu'elles ont dans l'acception usitée des termes, mais nullement dans le sens qu'il leur prêtait et qu'il avait tenté de faire triompher dans ses multiples explications.

En définitive, il insinuera toujours qu'il n'a pas été compris. En 1700, l'abbé de Chantérac parlait du « sens personnel » ¹ de Fénelon, lequel, à son avis, était hors de cause. L'on est surpris de l'entendre ergoter quelque peu.

« Il s'agit seulement du texte du livre que M. de Cambrai avait écrit avec une entière bonne foi, qu'il avait confié au Cardinal de Noailles en le priant de le corriger, que des théologiens remarquables, choisis par le cardinal avaient regardé comme pur et utile, que cinq des plus savants de l'Église Romaine ont déclaré orthodoxe et susceptible d'être interprété dans un sens favorable ². »

Et il protestait contre la condamnation, par les assemblées des évêques, des Explications et Justifications de Fénelon, alors que Rome s'y était refusée.

Fénelon n'a jamais pu se persuader que l'amour pur tel qu'il l'entendait méritait condamnation. Le Bref frappait une doctrine, fausse à la vérité, mais qui n'était pas la sienne. Parlant de Bossuet et des *Maximes*, il écrivait : « Celui qui errait a prévalu, celui qui était exempt d'erreurs a été écrasé ³. » Voilà qui en dit assez long sur son état d'âme. Il avait beau déclarer que son livre il l'a sacrifié à jamais avec joie et docilité à l'autorité du Saint-Siège, il n'est pas difficile de lire à travers les lignes qu'il ne se sentait pas condamnable et qu'il escomptait je ne sais quelle réhabilitation. N'était-ce pas le sens de sa première dissertation *De amore puro*, dont nous avons parlé ? Dans son *Epistola secunda de amore puro* ⁴ il protestait encore de son entière soumission à la décision

¹ L'abbé de Chantérac au Cardinal Gabrielli (FÉNELON, *Œuvres*, t. VII, p. 554).

² *Ibid.* « Agitur tantum de textu libelli, quem archipraesul bono animo candidissime scripserat, quem D. cardinali Noallio crediderat castigandum, quem theologi insignes a Domino Cardinali delecti, purum et utilem judicaverant, quem quinque doctissimi Ecclesiae Romanae theologi orthodoxum et recte sonantem arbitrati sunt. »

³ *Fragment d'un Mémoire sur les affaires du Jansénisme et sur quelques autres affaires du temps* (FÉNELON, *Œuvres*, t. VI, p. 665).

⁴ *Epistola II de Amore puro* (FÉNELON, *Œuvres*, t. III, p. 552), Introduction. « Attamen aequum verumque postulat, ut a germano libri sensu secernatur sensus auctoris, atque illius mens sive sententia. »

d'Innocent XII. Mais il ajoutait que « l'équité et la vérité demandent que l'on distingue du vrai sens du livre le sens de l'auteur, son idée et son intention ». Il insinuait qu'on n'avait pas rendu justice à sa véritable pensée. « Si jusqu'ici, concluait-il, j'ai été dans la bonne voie et dans la vérité, ne me laissez pas dans l'angoisse au sujet d'une doctrine qui me paraît être la saine doctrine et rendez-moi la paix intérieure ¹. »

Et jusqu'à sa mort, tout confirme qu'il estimait sincèrement que son amour pur ne méritait aucune censure.

Est-ce à dire qu'il infirmait le Bref lui-même ? Non, en aucune façon. Ce qu'il pensait peut se résumer en quelques lignes. Le Bref frappe une doctrine qui mérite condamnation. Les 23 propositions se trouvent matériellement dans son livre. Dans un sens, elles sont condamnables ; mais dans celui qu'il a entendu leur donner, que suggère le contexte et que précisent les correctifs, elles résument la doctrine des Saints. Il aurait voulu qu'on distinguât entre le sens obvie des mots et celui de l'auteur.

2. LE LIBELLÉ DU BRIEF « CUM ALIAS ».

L'Église a deux façons de condamner des propositions répréhensibles. Elle peut les réprouver :

a) *Absolument en elles-mêmes*, sans tenir compte d'autre chose que du sens naturel et usité des mots et indépendamment des livres dont elles ont été extraites.

Ainsi, au XVII^e siècle, Alexandre VII, Alexandre VIII, Innocent XI avaient condamné des propositions de morale sans se référer aux livres où elles se trouvaient. Dès lors, ces propositions étaient condamnées dans leur sens obvie. L'Église ne considérait que le sens usuel et naturel des mots. Dans ces conditions elle entendait

¹ *Ibid.*, Tertia Assertio, III, p. 571. « At vero si recte hactenus senserim, ne sinas me de doctrina quae sana videtur anxium esse interioremq. pacem turbari. »

L'ultramontanisme de Fénelon ne sera pas diminué par sa condamnation. Au contraire, de 1700 à 1715, il sera en lutte perpétuelle contre le jansénisme, et dans un sens tout à fait romain.

Rébelliau (*Histoire de France*, sous la direction de Lavis, t. VIII, p. 317) affirme que c'est pour se rétablir que Fénelon a combattu les jansénistes. Cf. sur cette lutte, les articles de L. Griselle sur Fénelon et le jansénisme, dans la *Revue Fénelon*.

Il est vrai que Rébelliau prête les mêmes instructions politiques à M. Tronson (cf. p. 318). Il a l'air d'oublier qu'on n'agit pas nécessairement par politique.

davantage réprouver une doctrine que frapper des auteurs, encore que ceux-ci soient indirectement atteints.

b) *Dans le sens de l'auteur*, telles qu'elles se trouvent dans un livre déterminé. Le sens de l'auteur est donné à la fois par le *sens usuel des mots* et par le *contexte*.

Dès lors, le sens d'une proposition est celui de la proposition, non pas prise indépendamment du livre et en elle-même, mais relativement au livre et au contexte dans lequel elle se trouve. Ainsi par exemple, les cinq propositions jansénistes extraites de l'*Augustinus*.

De ce qui précède, il résulte qu'une proposition condamnée dans son sens obvie peut avoir deux sens : et celui qu'implique l'usage naturel des termes, et celui qu'elle prend dans un livre déterminé. L'Église peut spécifier si elle s'arrête au premier seulement ou au second. Ou bien encore, elle peut ne pas préciser dans quel sens elle la condamne.

Or, le Bref *Cum alias* condamnait 23 propositions extraites des *Maximes des Saints*, « sive in obvio earum verborum sensu, sive attenta sententiarum connexionione ». Aussi, déjà l'abbé Phelippeaux faisait très justement remarquer que, si le Pape avait voulu condamner les propositions dans les deux sens, c'est-à-dire telles qu'elles sont dans le livre de Fénelon, il aurait dû libeller sa condamnation « obvio verborum sensu » et « attenta sententiarum connexionione », comme on le lui demandait. Du moment qu'il opposait « obvio verborum sensu » à la seconde formule « attenta sententiarum connexionione », il ne voulait pas dire dans quel sens il condamnait.

Il semble bien qu'il faille voir là un adoucissement à la condamnation. Du reste, c'est ainsi que les contemporains le comprirent.

Peu de temps après la publication du Bref paraissaient des *Remarques sur le Bref de sa Sainteté*. Elles notaient :

1^o La principale proposition poursuivie par Bossuet n'a pas été atteinte. « Il peut y avoir un amour actuel ou un acte d'amour par lequel on aime Dieu pour lui-même sans aucune vue de la béatitude qui en soit le motif ou l'objet formel ¹. »

¹ Même dans la Compagnie de Jésus, qui, dans son ensemble, avait été toujours favorable à Fénelon (cf. par ex. LAURAS, *Bourdaloue*, t. II, pp. 218-220, qui cite un certain nombre de noms), l'unanimité ne se fit pas complète après le Bref. D'aucuns voulaient que le Bref *Cum alias* ait aussi condamné l'acte de charité tel que le définissait Fénelon.

Témoin la lettre suivante. « Il faut que vous sachiez que notre R. P. général

2^o Fénelon n'a pas été condamné par une Constitution ou une Bulle, mais par un simple Bref, ce qui indique que le Souverain Pontife entendait le ménager.

3^o Le Pape n'a pas condamné directement ni en forme de décision formelle et expresse les 23 propositions, mais seulement le livre qui les contient. La censure et la condamnation du livre précèdent des propositions, ce qui est insolite.

4^o Nulle défense n'est faite de les tenir et de les enseigner.

5^o Aucune des 23 propositions n'a été qualifiée d'impie ou d'hérétique ni même de fausse formellement.

6^o Le Pape n'a censuré les propositions qu'au sens qui se présente d'abord « in sensu obvio » ou à cause de la liaison qu'elles ont entre elles. Par là, il voulait indiquer qu'il ne les censurait point au sens de l'auteur.

Ces remarques méritent considération. Non pas que tout y soit sans reproche, mais du moins elles insistaient sur un fait qui ne

Michel-Ange, écrivant de Rome le 26 d'août 1728 une lettre adressée au R. P. La Guille, Visiteur de notre province, lui donne avis qu'il fait examiner par ses réviseurs généraux une proposition conçue en ces termes : " Deus amari non potest pure propter se, sed principium amoris Dei est amor nostri quia omnis amor noster est amor nostri : Dieu ne peut être aimé purement à cause de lui-même ; mais le principe de l'amour de Dieu est l'amour de nous-mêmes. " Sur quoi la paternité s'explique en ces termes : " Mitto ad reverentiam vestram sententiam revisorum nostrorum de propositione quam non sine indignatione didici non satis displicere nostris quibusdam, ut scilicet in tota provincia notum faciat me hujusmodi propositionem omnibus prohibere neque cuiquam permittendum attalia (ut talia ?) proferat aut sentiat. : J'envoie à Votre Révérence le sentiment de nos Réviseurs sur la proposition que j'ai apprise, non sans indignation, ne pas assez déplaire à quelques-uns des nôtres ; afin qu'elle fasse savoir dans toute la province que je défends absolument cette proposition, et qu'on ne doit permettre à qui que ce soit de parler ou de penser ainsi. " Il est bon qu'en passant vous sachiez cela. On le trouve dans des Recueils que les préfets de hautes études gardent dans leurs chambres, du moins à Paris.

Du reste, il faut savoir encore que cette censure est éludée par des Chicaneurs Métaphysiciens qui croient pouvoir encore dire que " tout amour de Dieu vient de l'amour de nous-mêmes, parce que cet amour de nous-mêmes est seulement le principe éloigné, mais non pas le motif prochain déterminant de l'amour de Dieu : Omnis amor Dei venit ab amore nostri quia hic amor nostri est tantum motivum inductivum, non vere determinativum amoris Dei. "

Il y aurait sur cette matière à dire bien des choses qu'une Lettre ne peut renfermer ; il est vrai qu'on fait des objections bien Métaphysiques contre l'amour pur, des suppositions chimériques, on objecte la Condamnation de M. de Cambray. Mais on n'a condamné en lui qu'un état, par conséquent une disposition continuelle sans interruption ni inconstance qu'il admettait comme possible en cette vie, lequel état d'ailleurs excluait l'exercice des deux autres vertus Théologiques. »

(Autre Recueil de Lettres du R. P. Michel BAUDON, jésuite, Lettre du 24 juin 1752, CMss, 109c, pp. 59-62, Institut Théologique d'Enghien, Belgique.)

faisait pas de doute pour les contemporains : à savoir que le Pape, dans la mesure du possible, avait voulu une condamnation dans sa forme la plus douce. Mais assurément elles exagéraient lorsqu'elles prétendaient que les propositions n'étaient pas condamnées dans le sens de l'auteur. Il est vrai que le Pape ne dit pas qu'il les condamne dans le sens de l'auteur ; pas davantage, il ne précise dans quel sens elles sont répréhensibles. Mais il affirme pour le moins qu'elles méritent une censure théologique, *soit* dans le sens obvie, *soit* dans le sens de l'auteur.

Est-ce à dire qu'elles sont condamnées dans les deux sens ? Ce n'est pas clair. Il faut conclure en s'en tenant au minimum : elles sont toutes condamnables, au moins dans le sens obvie des termes. Affirmer davantage, c'est risquer d'être plus sévère que le Pape. En effet, s'il avait voulu signifier que les propositions étaient condamnables dans les deux sens, il aurait dû employer « tam... quam ».

Comment le Bref fut-il interprété par ceux qui avaient intérêt à y voir une condamnation des plus décisives ? Dès le 13 mars 1699, l'abbé Bossuet se montrait des plus satisfait. On avait, mandait-il, voulu prévenir toutes les chicanes et les faux-fuyants. C'est pourquoi on avait condamné les propositions telles qu'elles étaient dans le système de Fénelon et dans les *Maximes des Saints*. Pourtant il reconnaissait qu'il eût été plus clair de dire, comme Jean XXII dans la condamnation d'Eckart, « tam... quam » ou bien encore, comme le désirait le cardinal Casanate « et... et ». Il reconnaissait donc lui-même un certain adoucissement dans la forme. Mais il n'y veut pas voir davantage.

Il revient à plusieurs reprises sur cette idée. Les propositions sont condamnées dans le sens obvie du livre. Ce serait fausser le Bref que de dire qu'ici le sens obvie des propositions est différent de celui de l'auteur. Ce serait contraire aux habitudes du Saint-Siège. A la rigueur, ajoute-t-il, ces propositions sont susceptibles d'un sens orthodoxe chez les bons mystiques. Par ailleurs, une proposition qui n'est pas fausse dans son sens obvie peut l'être à cause du contexte seulement, et parce qu'elle se trouve encadrée dans le contexte. C'est précisément la signification du « sive... sive » : certaines propositions peuvent à la rigueur être entendues dans un sens acceptable, mais, dans le cas présent, selon le contexte de Fénelon, elles sont condamnables.

Bossuet partageait cette façon de voir. Pour lui certaines propositions étaient acceptables en elles-mêmes, mais elles ne l'étaient

pas dans le contexte des *Maximes des Saints*. Il interprétait donc le « sive... sive » du Bref comme une condamnation des 23 propositions selon le système de Fénelon.

Ils devenaient plus modestes une fois la première satisfaction passée et devant l'analyse de théologiens favorables à Fénelon. D'abord, ils se consolaient difficilement de n'avoir pas obtenu une Constitution ou une Bulle, malgré les instances en ce sens. Et cela ne pouvait pas ne pas leur paraître un adoucissement dans la condamnation. Depuis, le Bref lui-même leur apparaissait, ce qu'il était en fait, assez vague dans la formule finale qui contenait la sentence. On devine, même on lit parfois chez Bossuet un secret dépit du peu de solennité et des ménagements de la condamnation.

BIBLIOGRAPHIE

PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS *

Chancelier Henri-François d'AGUESSEAU, *Mémoires sur les affaires de l'Église*, dans les *Œuvres complètes*, Paris, 1759-1789.

AMELINE, *Traité de l'amour du Souverain Bien*, Paris, Léonard, 1699. *Annalecta Juris Pontificii*, tomes IX et XX, Rome, 1867 et 1881.

Gustave BARDY, *Clément d'Alexandrie*, Collection « Les moralistes chrétiens », Lecoffre, 1926.

Jean BARRUZI, *Les Aphorismes de saint Jean de la Croix*, Bordeaux, 1914.

Abbé BASSIBEY, *Le maître de Fénelon*, M. Tronson, Librairie des bons livres, Bordeaux, 1913.

Cardinal DE BAUSSET, *Histoire de Fénelon*, édition de M. GOSSELIN, Paris, 1850. — Cette *Histoire* est insérée dans l'édition de Paris des *Œuvres complètes* de FÉNELON, t. X.

Abbé BELLON, *Bossuet directeur de conscience*, Paris, Bloud et Barral, 1895.

M. DE BERNIÈRES, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1670.

L.-A. BONNEL, *De la controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, Mâcon, 1850.

BOSSUET, *Œuvres complètes*, édition LACHAT ; — *Ouvrages sur le Quiétisme*, édition MIGNÉ ; — *Correspondance*, publiée par M. URBAIN et LÉVESQUE, collection « Les grands Écrivains » — *Instruction sur les États d'Oraisons*. Second traité..., éd. E. Lévesque, Paris, Firmin-Didot, 1897.

Abbé BOURSEAUD, *Histoire et description des manuscrits et des éditions originales des ouvrages de Bossuet*, Nouvelle édition, Paris, Picard, 1898 ; — *Ouvrages sur le Quiétisme*, pp. 118-142 ; ils sont divisés :

1^o écrits de la Querelle privée ;

2^o écrits de la Querelle publique ;

3^o écrits de la Conclusion ;

4^o écrits composés pendant la Querelle et publiés plus tard.

L. BOUTRIÉ, *Fénelon d'après quelques critiques contemporains*, *Études religieuses*, 15 déc. 1895.

* Dans les citations des auteurs anciens, nous avons employé l'orthographe et la ponctuation modernes.

- H. BREMOND, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Perrin, 1910 ; — *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, Paris Bloud et Gay, 1916-1936 ; — La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII, *Cahiers de la nouvelle journée*, n° 22 ; — Pro Fenelone, *Annales de Philosophie chrétienne*, 1910.
- A. BROU, Fénelon au XVIII^e siècle, *Études*, 20 novembre 1918.
- F. BRUNETIÈRE, Madame Guyon et la Querelle du Quiétisme, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1881 ; — *Études critiques*, deuxième série ; — La querelle du quiétisme, *Nouvelles études critiques*, 1882 ; — Bossuet ; Fénelon : articles de la *Grande Encyclopédie*
- J.-P. CAMUS, *La Défense du pur amour*, Paris, 1640.
- Père CAUSSADE, *Bossuet maître d'oraison*, Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de Bossuet. Nouvelle édition conforme à l'édition originale de 1741, avec une introduction et des notes, par H. BREMOND, Paris, Bloud et Gay, 1931.
- Sainte JEANNE DE CHANTAL, *Œuvres complètes*, Paris, Plon, 1874-1880.
- Étienne CHASTEL, *Histoire du Christianisme*, Paris, Fischbacher, 1882 (sur le quiétisme, tome IV, p. 515 sq.) ; — *Fénelon et Bossuet en instance devant la cour de Rome*, Paris, 1875.
- Albert CHEREL, Les idées littéraires de Fénelon et la doctrine du « pur amour », *Revue générale*, déc. 1910 ; — *Fénelon : Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, édition critique, Paris, Bloud, 1911 ; — *Fénelon au XVIII^e siècle en France (1715-1820) : son prestige, son influence*, Paris, Hachette, 1915 ; — *Fénelon : Explication des Articles d'Issy*, Paris, Hachette, 1915 ; — *Fénelon ou la religion du pur amour*, Paris, Denoël et Steel, 1934.
- Henri CHÉROT, *Autour de Bossuet*, Paris, Retaux, 1901.
- François DE CLERMONT-TONNERRE, évêque de Noyon, *Lettre pastorale en forme de préservatif contre les Maximes pernicieuses du Quiétisme*, 18 mai 1697.
- Abbé DE CORDEMOY, *Les désirs du ciel, ou témoignage de l'Écriture Sainte contre le pur amour des nouveaux Mystiques*, Paris, 1698.
- L. CROUSLÉ, *Fénelon et Bossuet*, Paris, Champion, 1894-1895.
- Joseph DEDIEU, A propos des Théories mystiques de Fénelon, *Revue pratique d'Apologétique*, t. XII, pp. 873-908.
- Chanoine V. DAVIN, *Études critiques sur Bossuet*, Paris, Arthur Savaète, 1904.
- Abbé DELFOUR, Le procès de Fénelon, *Revue du Clergé Français*, t. V. 1^{er} Janvier 1896.

- Chanoine Théodore DELMONT, *Fénelon et Bossuet d'après les derniers travaux de la critique*, Paris, Putois-Cretté, 1896 ; — *Autour de Bossuet*, Paris, Putois-Cretté, 1901 ; — Le dernier historien de Bossuet, par M. l'abbé Th. Delmont, chanoine honoraire de Verdun, professeur à l'Université catholique de Lyon, Extrait de la *Revue de Lille*, avril, mai, juin, juillet 1900, Arras 1900 ; — *Autour de Bossuet*, Paris, Tricon, 1901, 2 vol.
- Albert DELPLANQUE, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur, d'après sa correspondance avec ses principaux amis*, Lille, 1907 ; — Compte rendu du livre précédent, *Ami du Clergé*, 1909, pp. 1031-1034.
- J.-M. DENIS, *Querelle de Bossuet et de Fénelon*, Caen, 1894.
- G. DESJARDINS, Saint François de Sales, docteur de l'Église, *Études*, sept.-déc. 1877.
- P. DEZ, *Reflessioni d'un dottore di Sorbona*, Roma, 1697.
- Paul DUDON, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, publié par le P. DUDON, Paris, Beauchesne, 1931 ; — Les conférences d'Issy, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1928, t. IX, pp. 263-281 ; — Lettre autographe et inédite de Fénelon à Bossuet sur le sacrifice absolu du salut, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1937, t. XVIII, pp. 65-89.
- Louis ELIES DUPIN, *Histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, Paris, 1727, t. III : Pièces importantes sur le quiétisme. — *Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu dans lesquels on établit et l'on explique les Vérités Catholiques contre les erreurs de quelques nouveaux Théologiens*, Paris, Vincent, 1717.
- Richard EGENTER, *Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des XII und XIII Jahrhunderts*, D. Benno Filser Verlag, Augsburg, 1928.
- ESPITALIER, *Le prélat accompli, ou abrégé de la vie et des vertus de Paul Godet des Marais, évêque de Chartres*, Chartres, 1711. .
- FABRE DES ESSARTS, Les avatars du quiétisme, *Revue nouvelle*, février 1902.
- Abbé FAYDIT, *Le Télémaque spirituel, ou roman mystique sur l'amour divin et sur l'amour naturel*. La deuxième partie de ces lettres a été réimprimée dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*, mars-mai 1877. .
- FÉNELON, *Œuvres complètes*, édition de Versailles, commencée en 1820, terminée en 1830 ; — *Œuvres complètes*, précédées d'études sur sa vie, par Aimé MARTIN, Paris, Firmin Didot ; — *Œuvres choisies*, en trois volumes, publiées pour la première fois en 1835 ; — *Œuvres complètes*, édition GOSSELIN, Paris, 1851 ; — *Mémoire sur l'état passif*, Bibliothèque de Saint-Sulpice (inédit) ; — *Pages nouvelles*, publiées par M. LANGLOIS, Paris, Desclée, 1934.

- FLÉCHIER, *Poème chrétien sur la béatitude contre les illusions du quiétisme*, dans *Œuvres*, édit. MIGNE, tome II, pp. 921-934 ; — *Discours à l'assemblée générale de Narbonne à l'occasion de la condamnation du quiétisme*, tome III ; — *Dialogues sur le quiétisme*, tome V ; — *Mandement sur la condamnation du quiétisme*, tome V.
- M. FLOQUET, *Éloge de Bossuet, évêque de Meaux*, Paris, Beaucé-Rusand, 1827.
- F. R. FUNCK-BRENTANO, *Fénelon*, Paris, Librairie des Saints-Pères, 1902.
- Gabriel GERBERON (sous le pseudonyme de René Angevin), *Lettre d'un Théologien à Mgr l'évêque de Meaux, où l'on réfute la fausse Apologie du véritable amour de Dieu, avec deux livres de saint Augustin et un dialogue de saint Anselme, traduits nouvellement par le sieur de Langlois*, Cologne, 1699.
- Jean-Edme-Auguste GOSSELIN, *Analyse raisonnée de la controverse du quiétisme*, en tête des *Œuvres complètes de FÉNELON*.
- Georges GOYAU, La vie posthume de M. de Cambrai, *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1919.
- Léonce DE GRANDMAISON, *L'élément mystique dans la Religion, Recherches de Sciences Religieuses*, 1910.
- Eugène GRISELLE, *Épisodes de la campagne antiquiétiste : l'aventure de l'abbé Bossuet à Rome*, Paris, Bureaux des documents d'Histoire, 13, rue Lacépède ; — *Fénelon : Études historiques*, Paris, Hachette, 1911.
- Algar GRIVEAU, *Études sur la condamnation du livre des Maximes des Saints*, Paris, Poussielgue, 1878, 2 vol.
- Joseph DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis spectantia*, Rome, Université Grégorienne, 1931.
- Aimé GUILLON, *Histoire générale de l'Église pendant le XVIII^e siècle*, Besançon, 1823.
- Madame GUYON, *Œuvres*, nouvelle édition, Paris, Libraires associés, 1790.
- Stéphane HARENT, A propos de Fénelon : la question de l'Amour pur, *Études*, avril-mai 1911 ; — art. *Espérance*. Dict. de théol. cath., Paris, 1913, t. V.
- François HÉBERT (curé de Versailles 1686-1704), *Mémoires publiés avec une Introduction par Georges GIRARD*. Bur. édit. de France, 1927.
- Baron VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion, as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends*, London, J.-M. Dent, 1908.
- A.-M.-P. INGOLD, *Bossuet et le jansénisme (notes historiques)*, Paris, Hachette, 1897.
- Paul JANET, *Fénelon*, Collection des « Grands Écrivains », Paris, Hachette, 1892.
- Ernest JOVY, *Fénelon inédit*, Vitry-le-François, 1917.

- P. JURIEU, *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique, sur le Quiétisme et sur les démêlez de l'Évesque de Meaux avec l'Archevesque de Cambrai jusqu'à la bulle d'Innocent XII et l'assemblée provinciale de Paris du 13 de may 1699 inclusivement. Avec le Problème ecclésiastique contre l'Archevêque de Paris*, s. l, l'an MDCXCIX. — *La pratique de la dévotion ou traité de l'amour divin dans lequel sont expliquées les règles de cette excellente vertu, selon l'esprit de l'Évangile, et par opposition aux faux dévots, à l'usage particulièrement de ceux qui souffrent pour le Christ*, Rotterdam, Abrah. Acher, 1700, 2 vol.
- Abbé DE LA BLETTERIE, *Lettres concernant le quiétisme*, reproduites dans *Œuvres complètes* de FÉNELON, Paris, 1851, tome X.
- Pierre LABROUSSE, *La Querelle de Bossuet et de Fénelon*, thèse soutenue devant la Faculté protestante de Montauban, Bergerac, Faisandier, 1873.
- LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, chapitre « Quelques Usages ».
- François LA COMBE (barnabite), *Orationis mentalis Analysis*, per Patrem D. Franciscum LA COMBE Tononensem, Vercellis, 1686 (livre condamné à Rome par l'inquisition le 4 sept. 1688).
- Marcel LANGLOIS, *Pages nouvelles de Fénelon pour servir à l'Histoire du quiétisme*, Paris, Desclée et De Brouwer, 1934.
- G. LANSON, *Bossuet*, Paris, Lecène et Oudin, 1891.
- FR. LAURENT DE LA RÉSURRECTION, *La pratique de la présence de Dieu*, éd. L. Van den Bossche, (Bruges), Desclée, De Brouwer, 1934.
- Th. LAVALLEE, *Correspondance générale* de Madame DE MAINTENON, Paris, 1866 ; — *Madame de Maintenon et la maison royale de Saint-Cyr*, 2^{me} édit., Paris, 1862.
- Abbé LE DIEU, *Mémoires sur le quiétisme*, publié dans *Revue Bossuet*, 25 juillet 1909. *Mémoires et Journal*, Paris, Didier, 1856, édit. Guetté.
- Jules LEMAITRE, *Fénelon*, Paris, Fayard, 1910.
- LE PRÉVOT, *Oraison funèbre de Paul Godet des Marais, évêque de Chartres*, Paris, 1710.
- Lettres* du Cardinal LE CAMUS, évêque et prince de Grenoble (1632-1707), publiées par P. INGOLD, Paris, Al. Picard, 1892 ; 2^{me} volume, publié par Claude FAURE, 1933.
- Antoine LEGET, *Les Véritables Maximes des Saints sur l'Amour de Dieu tirées de l'Ecriture Sainte et des Saints Pères*, Paris, Mariette, 1699.
- Eugène LEVESQUE, Examen des principales questions agitées pendant les conférences d'Issy, *Revue des Facultés de l'Ouest*, 1917 ; — *Bossuet et Fénelon à Issy ou Conférences sur les États d'oraison*, Limoges, Impr. P. Dumont, 1899 ; — Sur la participation de Fénelon aux Articles d'Issy, *Revue Bossuet*, 25 juin 1906.

- Ch. LIBOUROUX, *Controverse entre Bossuet et Fénelon au sujet du quiétisme de Madame Guyon présentée au triple point de vue de l'histoire, de la théologie et de la philosophie*, Paris, Palmé, 1876.
- A. LOISY, *La Crise morale du temps présent et l'éducation humaine*, Paris, É. Nourry, 1937 ; — *George Tyrell et Henri Bremond*, Paris, É. Nourry, 1936.
- G. LONGHAYE, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, tome III, Paris, Retaux, 1895.
- Maurice MASSON, *Fénelon et Madame Guyon. Documents nouveaux et inédits*, Paris, Hachette, 1907.
- Antonin MASSOULIÉ, *Traité de l'amour de Dieu*, réédit. Bruxelles, Goemarre, 1866 (Les *Mémoires de Trévoux* [février 1704] en firent une critique sévère. Cette critique amena des représailles de la part de M. de Noailles) ; — Censure des 38 propositions extraites des *Maximes des Saints*, *Analecta Juris Pontificii*, tome IX, p. 919 ; — *Traité de la véritable oraison où les erreurs des Quiétistes sont réfutées et les Maximes des Saints sur la vie intérieure sont expliquées selon les principes de saint Thomas*, Paris, 1699, réédité par le P. ROUSSET, O. P., Paris, Lethielleux, 1901, 2 vol.
- MATTER, *Le mysticisme en France au temps de Fénelon*, Paris, Didier, 1865.
- MICHEL, *Le mysticisme de Bossuet*, *Revue politique et littéraire*, 1882.
- M. NICOLE, *Réfutations des principales des erreurs quiétistes contenues dans les livres censuréz par l'ordonnance de M. l'Archevêque de Paris du 16 oct. 1694*, Paris, 1695.
- Désiré NISARD, Une polémique : Bossuet et Fénelon, *Revue des Deux-Mondes*, 5 juillet 1845, 15 mars 1846 ; — *Histoire de la littérature française*, tome III, Paris, 1867.
- Abbé PHELIPPEAUX, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme répandu en France, avec plusieurs anecdotes curieuses*, s. l., 1732.
- Ch. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Apologie de l'amour qui nous fait désirer véritablement de posséder Dieu seul par le motif de trouver notre bonheur dans sa connaissance et son amour, avec des remarques fort importantes sur les principes et les Maximes que M. l'Archevêque de Cambrai établit*, Amsterdam, 1698. Les frères Haag (*La France protestante...*, Paris, 1856, t. VI, p. 112.) attribuent l'*Apologie* à Pierre Jurieu, à tort. (Dom Gerberon critiqua cette *Apologie*, sous le pseudonyme de René Angevin).
- P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, 4 tomes. Paris, Gabalda.

- PÈRE DE QUERBEUF, *Histoire de Fénelon*, en tête des *Œuvres de FÉNELON*, édit. 1787.
- Ch. REAUME, *Histoire de J.-B. Bossuet*, Paris, Vivès, 1869 (sur le quiétisme, t. III).
- Alfred REBELLIU, *Bossuet*, Collection des « Grands Écrivains » Paris, Hachette 1905 ; — Les affaires religieuses, dans *Louis XIV et la fin du Règne, Histoire de France*, sous la direction d'E. LAVISSE, t. VIII, Hachette, 1908.
- Revue Bossuet*, Œuvres inédites, documents et bibliographie, Revue trimestrielle, parue de 1900 à 1911, Paris, Bureaux du *Correspondant*.
- Revue Fénelon* (directeur : E. GRISELLE), Paris, H. Leclère, 1910 années suivantes.
- Revue d'Histoire littéraire de la France*, t. III, 1896. Récit de PIROT sur ses visites à Madame Guyon au château de Vincennes.
- Jacques RIVIÈRE, La théodicée de Fénelon ; ses éléments quiétistes, *Annales de Philosophie chrétienne*, 5 articles, nov. 1907-mars 1908.
- L. ROELANDTS, Bossuet et Fénelon ; La querelle au sujet du quiétisme ; La question des procédés réciproques, *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXXVI, 1904, p. 573-583.
- Abbé ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, édition BRIDAY, Lyon, t. IX.
- Pierre ROUSSELOT, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VI, Heft 6, Münster, Aschaffendorf. 1910.
- PÈRE DE LA RUE, *Panégryrique de saint Bernard*, prononcé le 20 août 1698, dans l'Église des Feuillants de la rue Saint-Honoré, en présence de Bossuet. Ce panégryrique est reproduit dans Henri CHÉROT, *Autour de Bossuet : le quiétisme en Bourgogne et à Paris en 1698*, Paris, Retaux, 1901.
- L. SALEMBIER, De Bossuet à Davin, *Revue de Lille*, mai-juillet 1904.
- SAINT-SIMON, *Mémoires*, Collection « Les Grands Écrivains », Hachette, 1879 et sqq.
- Saint FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres complètes*, édition d'Annecy, 1892 et sqq.
- Ernest SEILLIÈRE, *Madame Guyon et Fénelon, précurseurs de J.-J. Rousseau*, Collection des « Grands Philosophes », Alcan, 1918.
- P. SEMERY, *Considerationes doctoris Sorbonnensis super doctrina et libro Dom. arch. Cameracensis, et observationes et notae in declarationem arch. Parisiensis et episcoporum Meld. et Car. adversus arch. Cameracensis librum*, Paris, 1697.

- P. SURIN, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, publiées et annotées par les PP. POTTIER et MARIÈS, Paris, 1930 ; — *Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, Cramoisy, 1667.
- TABARAUD, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon* par Mgr BAUSSET, Paris, 1822.
- TAMIZEY DE LA ROCQUE, Un témoignage inédit de l'abbé Fleury (Card.), dans la Querelle du quiétisme, *Revue de l'Histoire littéraire de la France*, t. IV, 1897.
- Ch. URBAIN, Résumé du procès de Madame Guyon, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 15 avril 1895, 15 juillet 1896 ; — Ré.it de Pirot, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1896 ; — Bossuet et les secrets de Fénelon, *Revue du Clergé français*, 1^{er} août 1903.
- J.-F. BOURGOIN DE VILLEFORE, *Anecdotes ou Mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus*, s. l., 1730
-

TABLE ONOMASTIQUE ¹

- ABÉLARD, 137, 139, 142.
 AGRÉDA (Marie d'), 244.
 AGUIRRE (cardinal), 244.
 AGUESSEAU (chancelier d'), 201.
 ALBANI (cardinal), 278.
 ALBERT (M^{me} d'), 28.
 ALFARO, 244, 246, 249, 253, 255,
 257, 259, 260, 262, 273.
 AMAS, 238.
 AMBROISE (saint), 124.
 ANGÈLE DE FOLIGNO (sainte), 121.
 ANSELME (saint), 136.
 ANTONIN (saint), 234.
 ARENTHON D'ALEX (Mgr d'), 50, 53.
 AUGUSTIN (saint), 12, 53, 124, 125,
 126, 140, 141, 157.
 BARDY (Gustave), 128.
 BARUZI (Jean), 21.
 BAUSSET (cardinal de), 119.
 BEAUMONT (abbé de), 269.
 BEAUVILLIERS (duc de), 49, 54, 70,
 73, 90, 97, 270, 281.
 BELLARMIN (saint Robert), 171,
 235.
 BENOÎT DE CANFELD, 21, 27, 185.
 BÉRENGER DE MONTFAUCON, 139.
 BERNARD (saint), 121, 136, **145-**
148, 154, 169, 171, 183, 221,
229-231, 233.
 BERNARDINI (Paulin de), 246, 248,
 252, 254, 256, 258, 260, 261.
 BERNIÈRES (Jean de), 17, 19, 26,
 27, 35, 40, 41, 47, 185.
 BERTOT, 35, **40-45**, 47, 48, 185.
 BÉRULLE (cardinal de), 14, 16, 21,
 22.
 BIEL (Gabriel), 136.
 BINET (Étienne), 35, 151, 178.
 BONA (cardinal), 184.
 BONAVENTURE (saint), 136, 138.
 BOUDON, 35, 40, 45, 47, 185.
 BOUILLON (cardinal de), 238, 261,
 263, 269.
 BOSSUET (abbé), 222, 237, 238,
 243, 244, 247, 250, 261, 265,
 272, 278, 282.
 BRÉCHARD (Mère de), 171.
 BREMOND (Henri), 7, 22, 35, 68,
 72, 171, 184, 232.
 BRISACIER (abbé de), 109, 118,
 195.
 BROUE (Mgr de la), 85, 86.
 BRULART (présidente), 15.
 BRUNETIÈRE (Ferdinand), 48.
 BRUNSCHVIGG (Léon), 8.
 CAMUS (Jean-Pierre), 7, 20, 35, 38,
 171, 186.
 CASANATE (cardinal), 278, 279, 287.
 CASSIEN, 124, **131-135**.
 CATHERINE DE GÈNES (sainte), 11,
 20, 27, 35, 73, 121, **149-160**, 161,
 169, 170, 171, 183.
 CATHERINE DE SIENNE (sainte),
 171.
 CAUSSADE, 18.
 CHANTÉRAC (abbé de), 187, 199,
 221, 222, 223, 224, 237, 238, 242,
 243, 244, 245, 247, 263, 264, 266,
 273, 275, 276, 280, 283.
 CHANTAL (sainte JEANNE de), 16,
 18, 21, 77, 122, 150, 170, 171,
 172, **177-182**.
 CHAUGY (Mère de), 18, 178.
 CHEREL (Albert), 8, 96, 263.
 CHÉTARDIE (abbé de la), 85.
 CHEVALLIER (Dom), 165.

¹ BOSSUET et FÉNELON, dont les noms reviennent presque à chaque page ne figurent pas dans cette table.

CHEVREUSE (duc de), 49, 53, 54,
70, 82, 83, 84, 92, 261, 270.

CLÉMENT IX, 281.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 121, 127-
130.

COLOMBET, 73.

CONDREN (Père de), 14, 16, 22.

COTON (Père), 32-33.

CROUSLÉ (L.), 6, 176.

DAMASCÈNE (Père), 243.

DAVIN (Vincent), 6.

DELPLANQUE (Albert), 54, 238.

DESGRÈS, 85.

DEVIE (Mgr), 24.

DEZ (Père), 221.

ECKHART, 287.

EGENTER (Richard), 138, 139, 144.

ESTHIUS, 136.

ÉTIVAL (Louis abbé d'), 17.

FALGEYRAT (Dom), 52.

FERRARI (cardinal), 243, 244, 278.

FLICHE (Mgr), 48.

FRANÇOIS DE SALES (saint), 13, 14,
17, 18, 21, 27, 28, 29, 33-34, 35,
38, 42, 43, 47, 73, 77, 110, 112,
120, 122, 136, 146, 150, 152, 162,
169-176, 177, 178, 183, 186, 191,
229, 231-233.

GABRIELLI (Père), 246.

GODET-DESMARIS (Mgr), 70, 199,
205, 208, 209-214, 226, 227, 241,
267, 268, 282.

GRANDMAISON (Léonce de), 159.

GRANELLI (Père), 246, 249, 250,
253, 257.

GRATRY, 13, 24.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint),
121, 123.

GRÉGOIRE DE NYSSE (saint), 121,
123.

GUILLAUME D'Auvergne, 138.

GUILLAUME DE PARIS, 136, 140.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY,
142-143.

GUILLORÉ, 15, 22, 23, 35, 36, 39,
40, 41-67.

GUYON (M^{me}), 8, 18, 19, 28, 40,
47-67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 81,
82, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
116, 119, 127, 151, 152, 164, 167,
178, 182, 185, 188, 198, 264, 265,
266, 268, 269.

HALÈS (Alexandre de), 138.

HARLAY DE CHAMPVALLON (Mgr
de), 53, 71.

HARPHIUS, 12, 20, 30, 152, 184.

HÉBERT, 49, 53, 66, 67, 98, 198.

HENRI DE GAND, 138.

HEURTEVENT (R), 19.

HUBY, 34.

HÜGEL (baron de), 150, 160.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, 136,
140-142.

INNOCENT XII, 5, 284.

JEAN XXII, 287.

JEAN CHRYSOSTÔME (saint), 87,
121, 124, 125.

JEAN DE LA CROIX (saint), 12, 21,
35, 77, 122, 150, 152, 160-168,
169, 170, 171.

JÉRÔME (saint), 124.

JOINVILLE (sire de), 137.

LA COMBE, 28, 49, 50, 53, 57, 70,
185, 264, 265, 266.

LA MAISONFORT (M^{me} de), 54, 69,
70, 88, 89, 203.

LANGERON (abbé de), 269.

LANSON (Gustave), 267.

LAURENT DE PARIS, 26, 29-31.

LAURENT DE LA RÉSURRECTION,
35, 122, 187-188, 191.

LE CAMUS (cardinal), 39, 50, 52,
118, 194.

LEDIEU, 97.

LEDROU (Mgr), 243, 246, 249, 253,
255, 259, 260, 262.

LE PELLETIER, 193.

LEVESQUE, 80, 85.

LOISY (Alfred), 95.

LOMBARD, 136.

LOUIS XIV, 85, 201, 203, 240.

- MAINTENON (M^{me} DE), 54, 68, 69, 70, 80, 89, 90, 116, 117, 197, 203, 266.
 MALAVAL (François), 18, 41, 185.
 MARIE DE L'INCARNATION (Bienheureuse), 73, **146-187**.
 MARIE-ROSETTE (Sœur), 17.
 MASSON (Maurice), 54.
 MASSON (Paul), 238.
 MASSOULIÉ (Père), 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260.
 MAULÉVRIER (abbé DE), 99.
 MAUNOIR (Julien), 35.
 MAUPAS (M^{gr} DE), 24.
 MAUR DE L'ENFANT JÉSUS, 35, 185.
 MÉDAILLE (P. Jean-Paul), 24.
 MIRO (DEL), 246, 256, 258.
 MOLINOS, 41, 46, 185, 250, 282.
 MONNIER (Dom Hilarion), 118.

 NEPVEU (Père), 34.
 NOAILLES (M^{gr} DE), 35, 71, 74, 75, 79, 88, 97, 117, 122, 169, 187, 188, 196, 197, 199, 201, 208, 241, 261, 267, 268, 270, 271, 273, 282.
 NORIS (cardinal), 243, 244, 278.

 OLIER, 14, 16, 22.

 PASCAL (Blaise), 14.
 PHELIPPEAUX, 68, 70, 71, 88, 89, 266, 270, 273, 278.
 PHILIPPE (Père), 243, 246.
 PINY, 35.
 PIROT, 98, 187.
 PONTCHARTRAIN (M. DE), 85, 200.
 PORÈTE (Marguerite), 140.
 POURRAT (Paul), 166, 185.

 QUENOT, 73.

 RACINE (Jean), 194, 195, 239.
 RADOLOVIC (M^{gr}), 243.
 RANCÉ (abbé DE), 117, 118, 221.
 RENÉ DE SAINT-ALBERT, 36.
 RENTY (M. DE), 22.

 RICHARD DE MIDDLETOWN, 136.
 RICHARD DE SAINT-VICTOR, 35, 136.
 RIGOLEUC (Jean), 35, 39.
 ROBERT DE SORBON, 136, 234.
 ROUSSELOT (Pierre), 136, 137, 142, 144.
 RUE (P. DE LA), 195.
 RUYSBROECK, 12, 152, 184.

 SAINT-CYRAN (Jean du Vergier de Hauranne, abbé DE), 23, 151.
 SAINT-JURE, 16, 22, 35, 159.
 SAINT-SIMON (duc DE), 194, 195.
 SALEMBIER, 6.
 SARAZIN, 25.
 SCOT, 139.
 SEILLIÈRE, 54.
 SERRANO, 246, 250, 252, 254, 256, 258.
 SIRMOND (Antoine), 7, 38.
 SURIN, 19, 26, 35, 73, 122, 185, **188-191**.
 SUSO (bienheureux), 12, 21, 152, 184.
 STAYERT, 274.
 SYLVIUS, 136.

 TAULER, 12, 20, 152, 184.
 TELLIER (Maurice LE), 200.
 THANNER, 155.
 THÉRÈSE (sainte), 12, 35, 121, 150, **150-168**, 169, 170, 171, 178, 181, 183.
 THOMAS (saint), 110, 136, 142, 144, 207, 209, 234, 244, 248.
 TOLLET (cardinal), 234.
 TRONSON, 71, 74, 79, 90, 91, 92, 93, 97, 116, 119, 194, 196, 197, 198, 201, 204, 205, 222.

 UMILE DI GENOVA, 150.

 VINCENT DE PAUL, 16.
 VAUX (comte DE), 85.

 YSEMBERT, 136.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	5
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE ET ÉVOLUTION DE L'AMOUR PUR AU XVII^e SIÈCLE

CHAPITRE I. — Le courant spirituel au début du XVII^e siècle.

1. L'opposition entre l'amour de Dieu et l'amour de soi.	11
2. L'abandon à Dieu.	14
3. Anéantissement et mort à soi.	20

CHAPITRE II. — L'Amour pur au XVII^e siècle avant Fénelon.

CHAPITRE III. — L'apostolat de M^{me} Guyon. Son œuvre de transition.

CHAPITRE IV. — La doctrine spirituelle de M^{me} Guyon.

1. La mission divine de M ^{me} Guyon.	57
2. Les étapes vers l'union divine.	58
3. L'état de perfection.	62
4. Les conclusions pratiques de cette doctrine.	65

CHAPITRE V. — Aux prises avec l'expérience et la Théologie.

1. De Saint-Cyr à Issy.	68
2. Les conférences d'Issy.	72
3. La doctrine controversée à Issy.	75
4. La signature des articles.	78

CHAPITRE VI. — Démêlés et rupture entre Bossuet et Fénelon.

1. M ^{me} Guyon et les articles d'Issy.	81
2. Les articles d'Issy vus à travers Bossuet et Fénelon.	85
3. La rupture	88

DEUXIÈME PARTIE

LES MAXIMES DES SAINTS ET LES SAINTS

CHAPITRE I. — L'Explication des Maximes des Saints.

1. Son histoire.	95
2. Présentation au public, composition.	100

CHAPITRE II. — La doctrine des Maximes des Saints.

1. Les cinq états d'amour.	104
2. Les étapes vers l'amour pur.	106
3. La théologie des <i>Maximes</i>	108

CHAPITRE III. — Fénelon et les Saints.

1. Fénelon, interprète des Saints.	115
2. Difficultés que rencontre l'explication de Fénelon.	116
3. La défense des <i>Maximes</i>	120

CHAPITRE IV. — Les Maximes des Saints et les Pères de l'Église.

1. Les trois classes de chrétiens chez les Pères.	123
2. <i>Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie</i>	126
3. Le moine parfait de Cassien.	131

CHAPITRE V. — Les Maximes des Saints et le Moyen Âge.

1. Le conflit entre les deux conceptions de l'amour.	136
2. Désir du salut inséparable de l'amour de Dieu.	140
3. Saint Bernard.	145

CHAPITRE VI. — Le docteur de l'amour pur : Sainte Catherine de Gênes.

1. Autorité de sainte Catherine.	150
2. L'amour pur de sainte Catherine.	153
3. L'amour de sainte Catherine et les <i>Maximes</i>	156

CHAPITRE VII. — Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

1. Le désintéressement.	161
2. L'état de contemplation.	166

CHAPITRE VIII. — Saint François de Sales et sainte Chantal.

1. Autorité exceptionnelle de saint François de Sales.	169
2. Le pur amour de saint François de Sales.	170
3. Sainte Chantal.	177

CHAPITRE IX. — Fénelon et les auteurs de la fin du XVII^e siècle.

1. Méthode de Fénelon	183
2. Quelques auteurs : J.-P. Camus, Marie de l'Incarnation, le F. Laurent de la Résurrection	186
3. Le P. Surin	188

TROISIÈME PARTIE

LUTTE ET CONDAMNATION

CHAPITRE I. — Au lendemain de la publication.

1. Réaction des amis et des adversaires	193
2. Embarras de Fénelon	196
3. Le livre à Rome	200

CHAPITRE II. — Les variations sur l'espérance.

1. L'espérance désintéressée	204
2. Double espérance	209
3. Espérance surnaturelle et amour naturel	212

CHAPITRE III. — L'Instruction pastorale du 15 septembre 1697.

1. But de Fénelon	215
2. Doctrine de l' <i>Instruction</i>	217
3. Premier accueil	220

CHAPITRE IV. — Griets contre l'Instruction pastorale.

1. Amour naturel : système indépendant des <i>Maximes</i>	224
2. Amour naturel : système inédit chez les Saints	228

CHAPITRE V. — Au tribunal de l'Église.

1. Difficultés extérieures	236
Circonstances.	
Personnages.	
2. Complexité de l'examen	240

CHAPITRE VI. — Débats théologiques à Rome.

1. Devant les Cardinaux	246
2. Le pour et le contre des théologiens	251
3. Un point particulier : le trouble involontaire en Jésus-Christ	260

CHAPITRE VII. — Vers la condamnation.

1. La querelle des faits	264
2. Derniers efforts	269
3. Avant la décision imminente	276

CHAPITRE VIII. — Le Bref Cum alias.

1. Réactions des intéressés	280
2. Le libellé du Bref	284

BIBLIOGRAPHIE.	289
------------------------	-----

TABLE ONOMASTIQUE	297
-----------------------------	-----

TABLE DES MATIÈRES.	300
-----------------------------	-----

VU, BON A IMPRIMER :

Le Professeur chargé de l'examen
de la Thèse,

Albert CHEREL.

VU :

Le Doyen,

A. DARBON.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Bordeaux, le 9 février 1938,

Le Recteur,

A. TERRACHER.

